This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF THE

PERIODICAL ROOM
CLASS 205
BOOK R325

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

101 Comp. Bind in Covers
first no.
d. last no.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

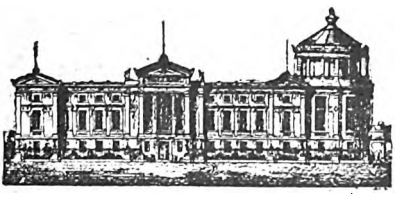
Membre de l'Institut
Conservateur des Musées
Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, G. FOUCART
A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, ISRAEL LÉVI
SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS
A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE
CH. PICARD, A. REBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME CI. — N° 1. — Janvier-Février 1930



PARIS (6e)
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1930

Digitized by Google

SOMMAIRE

Fr. Macler. **Anania Mokatsi, écrivain arménien du X^e siècle.**
Ch. Virolleaud. **La montagne des cèdres dans les traditions de l'ancien Orient.**
V. Larock. **Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

1° Le Nouveau Testament, trad. M. Goguel et H. Monnier (Ed. Monnet).
2° Les Evangiles, trad. Lamennais (Ed. M.).
3° P. Humbert. Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël (Ad. Lods).
4° M. Lepin. Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité (Ch. Guignebert).
5° R. Hugh Connolly. Didascalia Apostolorum (Ch. G.).
6° Carl Schmidt. Studien zu den Pseudo-Clementinen (A. Siouville).
7° B. Landry. L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle (P. Alphandery).

II. — *Notices bibliographiques.*

P. Volz. Der Prophet Jeremia. — K. Budde. Jesajás Erleben. — Arvid Bruno. Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. — Harry Torczyner. Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels. — G. Aicher. Hebraeische Wortspiele im Matthaeus. — G. Dalman. Les itinéraires de Jésus. — A. Loisy. Les Mystères païens et le mystère chrétien. — J. Faurey. L'Edit de Nantes et la question de la Tolérance. — A. Koyré. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris.....	75 francs
— — —	Départements	75 —
— — —	Etranger	85 —
Un numéro pris au Bureau		22 —

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, à Paris (6^e).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des n^os non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du n° suivant.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CENT UNIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

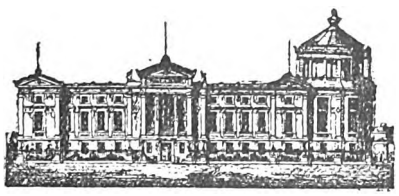
REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

CINQUANTE ET UNIÈME ANNÉE

TOME CENT UNIÈME



PARIS (6e)
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1930

Digitized by Google

Digitized by Google

Anania Mokatsi
écrivain arménien du X^e siècle [1]

On chercherait en vain le nom d'Anania Mokatsi dans les anciens manuels littéraires de l'Arménie. Ni Sukias Somal dans son *Quadro*, ni Neumann dans son *Versuch*, ni Garekin Zarbhanalian dans ses nombreuses publications bibliographiques ne mentionnent ni le nom ni l'œuvre du patriarche arménien Anania Mokatsi.

Il faut arriver à la *Nouvelle bibliographie arménienne* du P. Lazikian[2], donnée à Venise 1909-1912, pour rencontrer enfin le nom de cet écrivain, dont l'œuvre fut éditée à Etchmiadzin, en 1897, par les soins de Galoust Têr Mkrttchian.

Dès avant la *Bibliographie* du P. Lazikian, l'importance de l'œuvre historique d'Anania Mokatsi m'avait été signalée par son éditeur, Galoust, lors du séjour que je fis à Etchmiadzin, en 1909.

Deux manuscrits ont permis à Galoust Têr Mkrttchian d'établir son texte. Le premier, A, a été copié à Constantinople pendant les années 1765 à 1767. Le second, B, a été copié dans la même ville, à une date inconnue, par le prêtre Luc. Ces deux manuscrits, A et B, ont été copiés sur un exemplaire conservé à Constantinople, ancien et très détérioré. Ces deux exemplaires se complètent naturellement l'un l'autre.

1) Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 10 janvier 1930.
2) Ou : Ghazikian.

Digitized by Google

***

Ces *lettres* ou *mémoires* d'Anania Mokatsi sont au nombre de quatre. Elles sont d'étendue inégale et occupent 8 feuillets à 2 colonnes du manuscrit A. Elles ont une grande importance du point de vue historique, géographique et religieux. Les données qu'elles apportent renouvellent l'histoire de cette époque.

Le personnage d'Anania était connu. Plusieurs auteurs arméniens du moyen âge, notamment Stéphannos Orbélian, Kirakos de Gantsak, Matthieu d'Edesse, Samuel d'Ani, Mkhithar d'Aïrivank, Vardan vardapet, d'autres, ont parlé de lui.

L'importance du rôle qu'Anania a joué en son temps était entrevue.

A l'aide des maigres renseignements fournis par les chroniqueurs et les géographes arméniens, un Père jésuite de Constantinople, le P. D. M. Girard, a même essayé, en groupant les faits autour du personnage d'Anania Mokatsi, de décrire « un épisode de la lutte religieuse en Arménie, 943-965 ». Son article a paru dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, en octobre 1906 (pp. 785-804). Mais, si méritoire que soit cette étude, elle a le tort, parue en 1906, d'ignorer la publication de Galoust Têr Mkrttchian, donnée dans *Araral*, en 1897.

Par contre, deux savants mkhitharistes ont largement utilisé l'œuvre d'Anania ; mais ils l'ont fait en arménien, ce qui rend leurs publications peu accessibles aux savants européens.

Le P. Nersès Akinian, mkhithariste de Vienne, en fait de fréquentes citations dans son ouvrage intitulé : *Kurion, catholicos des Géorgiens*. Histoire des relations arméno-géorgiennes au VII^e^ siècle (Vienne, 1910).

Le P. Vardan Hatsouni, mkhithariste de Venise, cite souvent Anania Mokatsi, dans son livre : *Questions importantes de l'histoire de l'Eglise arménienne* (Venise, 1927).

Digitized by Google

On sait que le contenu de ces deux ouvrages a d'abord paru en articles, le premier dans *Handès Amsorya* (revue des Mkhitharistes de Vienne), le second dans *Bazmavêp* (revue des Mkhitharistes de Venise).

Quelques détails suffiront pour montrer ce qu'apporte de nouveau l'œuvre d'un écrivain arménien du xe siècle, restée ignorée jusqu'à l'extrême fin du XIXe siècle.

I

D'abord, elle donne ou précise plusieurs dates historiques.

Il y avait des doutes sur la durée du pontificat d'Anania Mokatsi.

Tchamtchian et d'autres auteurs donnaient comme 61e catholicos Eghichê I, 936-943, et comme 62e catholicos Anania, 943-965. Gelzer, dans son *Hamaṙòl patmouthiun Haïots* (p. 110), corrige en 941-965, d'après la publication de Galoust, tandis que Malachia Ormanian (*l'Eglise arménienne...* 1910, p. 175) tient Anania pour le 54e catholicos, fixe la date de son élection à 943 et le fait mourir en 967.

Etienne Asoghik indique heureusement l'année de la mort d'Anania, 414 È. A. (= 965 J.-C.). Quant à Anania, il donne lui-même, dans sa première lettre, la date de son accession au siège patriarcal : 390 È. A. (= 941 J.-C.).

Ces dates sont confirmées par les nombreux recoupements chronologiques que fournissent les lettres d'Anania.

Quant à la question de la date de la naissance d'Anania, elle est plus délicate. Aucun document ne l'indique, ni même les œuvres du catholicos. Mais, quand on nous dit qu'il mourut en 965 J.-C., dans « une bonne vieillesse », on peut en inférer qu'il était né au plus tard dans les premières années du xe siècle.

Une autre date, qui touche à la fois à l'histoire et à l'histoire littéraire, est celle de 398 È. A. = 949 J.-C. A cette date, Anania avait déjà accompli son deuxième voyage de

Digitized by Google

Chirak[1] en Aghouanq[2] et de là en Siounie[3] avec retour dans le Chirak en plein hiver. Or, c'est précisément cette année-là que le catholicos Anania eut, pour la première fois, connaissance de l'histoire des Aghouanq et en fit des extraits pour son usage personnel. C'est, par ailleurs, la plus ancienne citation de l'histoire des Aghouanq dans le domaine de l'histoire littéraire de l'Arménie.

On savait, d'autre part, que l'historien des Aghouanq avait copié les premiers chapitres de son premier livre dans la chronologie d'Andréas. Comme Andréas ne saurait être antérieur à l'an 641 J.-C., l'époque de la rédaction de l'histoire des Aghouanq se place dans les années 641-649. Et Anania Mokatsi est le premier auteur arménien qui la cite et en fasse des extraits, en 949 J.-C. Ce renseignement est précieux pour éclairer la question encore si obscure de Moïse Kaghankatouatsi et de l'auteur de l'histoire des Aghouanq, dont le texte a été publié à Moscou en 1860, et à Paris la même année.

La date des voyages d'Anania contribue à fixer celle de ses lettres, et celles-ci, à leur tour, précisent les événements, les querelles, les dissensions pour lesquels il entreprit ces voyages.

La durée de la lutte religieuse entre les Aghouanq et les Siwniq n'était pas connue d'une façon rigoureuse. On la date désormais exactement de 391-407 È. A., soit de 942-958 J.-C.

C'est à cette date de 958 que se termina le 3e voyage du catholicos Anania en Siounie et à Baghq[4]. C'est également à cette date de 958 que fut écrite la 1re lettre d'Anania, lorsque les discussions religieuses entre Aghouanq et Siwniq eurent pris fin.

C'est avec la même précision que l'on peut maintenant dater la 2e lettre de notre auteur. Par cette lettre, Anania

1) Villes : Ani, Argina.
2) Ou Albanie du Caucase, s'est étendue vers le N.-E. jusqu'à la Caspienne et à Derbend (Daghestan).
3) 9e province, entre l'Araxe et la prov. Artsakh, à l'E. de l'Aïrarat, Sisakan.
4) Ou Balq, canton et ville de Siounie.

Digitized by Google

excommunie Khosrow Antsévatsi ; or la révolte de Khosrow eut lieu en 954 J.-C. Cette lettre fut donc écrite en 403 È. A., soit en 954 J.-C.

Quant aux lettres 3 et 4 d'Anania, elles se laissent dater avec un peu moins de précision. Comme elles ont trait aux discussions religieuses avec Khosrow Antsévatsi, elles sont antérieures à la 2e lettre d'Anania ; car, d'après cette dernière lettre, Khosrow était excommunié et décédé, tandis que dans les autres lettres, 3 et 4, Khosrow était encore en vie. Ces lettres semblent être postérieures à l'an 954 et sont certainement antérieures à l'année 965, date de la mort d'Anania.

On trouve dans ces *lettres* des dates précises, d'innombrables renseignements au sujet des rois Bagratounis ou Bagratides d'Ani et Ardzrounis du Vaspourakan, des détails relatifs aux pays de Siwniq (Siounie), de Baghq, et des Aghouanq ou Albaniens du Caucase, toutes choses qui ne nous sont pas connues par d'autres sources.

Ces indications font ressortir l'importance de l'œuvre d'Anania Mokatsi, tant au point de vue de l'histoire en général que de la chronologie en particulier.

II

Au point de vue de l'histoire littéraire, l'œuvre d'Anania n'apparaît pas moins importante.

Outre les lettres qui nous sont parvenues, cet auteur en avait écrit de nombreuses autres, relatives à des discussions religieuses, constituant, comme il le dit lui-même, « une correspondance considérable ». Elles sont actuellement perdues, faute d'avoir été, en leur temps, incorporées dans le recueil intitulé girq thghthots « Livre des lettres » ou « Recueil des Epîtres ».

Sous l'angle littéraire donc, Anania donne dans ses *lettres* de précieux renseignements. C'est la seule source où l'on trouve des données précises sur *Aram*, auteur du Xe siècle,

Digitized by Google

demeuré inconnu jusqu'à nos jours, et qui florissait avant Khosrow Antsévatsi.

En ce qui concerne les relations ecclésiastiques et littéraires entre Mokatsi et Antsévatsi, on n'avait que de maigres données fournies par Gandzakétsi et Orbélian ; et l'opinion régnait jusqu'à ce jour que Khosrow « l'excommunié » comme le disait encore Tchamtchian à la fin du XVIII^e siècle, était un « certain Khosrow chorévêque », et non l'Antsévatsi.

L'époque même de Khosrow Antsévatsi et de son fils Grigor Narékatsi était donnée avec de telles dates, qu'ils ne pouvaient être contemporains d'Anania Mokatsi.

D'après Tchamtchian et d'après les auteurs modernes qui l'ont suivi, Grigor Narékatsi serait né en 951 J.-C. Khosrow se serait fait moine aux environs de 961, serait devenu évêque quelques années après, et serait mort en 972. Il est hors de doute que ces dates, puisées on ne sait à quelles sources par Tchamtchian, sont erronées.

Il est enfin également hors de doute que Khosrow « l'excommunié » est bien Khosrow lui-même, l'auteur ecclésiastique du X^e siècle.

En tablant sur les renseignements épars dans les *Lettres* d'Anania Mokatsi, on peut proposer la liste suivante d'auteurs arméniens renommés, au X^e siècle, avec quelques dates précises :

Dans la première moitié de ce siècle, florissaient Jean le Catholicos et Thomas Ardzrouni.

Aram était un écrivain réputé.

Khosrow Antsévatsi, devenu évêque après l'an 941, a écrit les *Commentaires du jamagirq* (Bréviaire) et les *Commentaires du saint sacrifice de la messe*. Ce dernier traité date de l'an 950. Il a écrit, également en 954 et après, des traités critiques et contradictoires qui ne nous sont pas parvenus, mais dont le contenu nous est connu par les lettres de Mokatsi et de Dzépatétsi. Il s'est révolté contre le catholicos en 954, et est mort avant 965.

Anania Mokatsi, catholicos de 941 à 965. Il a écrit la

Digitized by Google

lettre I en 958 ; les autres (III, IV et II) ont été écrites de 954 à 965.

C'est de ces années, 954 à 965, que date la lettre de Dzépatétsi.

De ces années encore, 954-965 J.-C., date probablement le *Traité de confession* d'Anania Narékatsi, parce que ce n'est qu'à la suite des discussions survenues entre Khosrow et Mokatsi que pouvaient surgir des doutes sur l'orthodoxie d'Anania Narékatsi, du fait qu'il y avait des affinités de parenté entre lui et Khosrow.

De plus, le jeune Grigor, fils de Khosrow, avait été l'élève d'Anania Narékatsi. L'activité littéraire d'Anania Narékatsi s'est prolongée de longues années encore. Son *Traité de foi* est mentionné à l'époque du catholicos Khatchik circa 972 à circa 992. On cite également, comme étant de cette époque, son *Histoire abrégée de l'Arménie*.

Contemporain des deux Anania, est encore Mesrop Erets, qui écrivit son ouvrage historique au temps du catholicos Vahanik, l'an 967 J.-C.

Comme contemporains d'Anania Mokatsi, mais ayant écrit après sa mort, il convient encore de citer l'historien Oukhtanès et Grigor Narékatsi, élève d'Anania Narékatsi, dont le premier ouvrage, le *Commentaire du Cantique des Cantiques*, date de 977 J.-C. L'activité de Narékatsi se prolongea jusqu'au début du siècle suivant, soit jusqu'en 1002 J.-C.

Enfin, Etienne Asolik (Asoghik) de Taròn, dont l'histoire prend fin en 1004, sort du cadre des écrivains réellement contemporains d'Anania Mokatsi.

Il n'y a pas lieu de rappeler ici les écrivains, dont seuls les noms et les titres d'œuvres ont été sauvés de l'oubli par les soins de Mokatsi.

Sur Socrate, le scolastique, voici une formule d'Anania, « l'heure de l'office », qui est dans l'abrégé de Socrate et qui ne se trouve pas dans le grand Socrate. De cette citation, il ressort qu'au xe siècle, la rédaction abrégée de l'*Histoire*

Digitized by Google

ecclésiastique de Socrate existait déjà, et que c'était un ouvrage connu.

III

Il ne faudrait pas considérer comme de simples querelles locales les discussions religieuses qui mirent aux prises Anania Mokatsi, catholicos d'Arménie, et les chefs de l'église des Aghouanq. Il y a là un chapitre d'histoire.

Désireux en effet d'être fixé sur un point d'histoire important, relatif à la priorité de la christianisation en Arménie ou chez les Aghouanq, Anania n'hésite pas à entreprendre un voyage fatigant et à retourner chez les Aghouanq, pour connaître au vrai et d'après les sources les origines de la christianisation de cette nation. Car plusieurs, parmi les Aghouanq, prétendaient que l'Illumination de la maison des Aghouanq avait précédé celle des Arméniens, qui date traditionnellement de Grégoire l'Illuminateur et de la 10e année de Tiridate, roi d'Arménie, soit en 301 (?) de J.-C.

Anania ne tarde pas à s'apercevoir, tout d'abord, que la maison des Aghouanq était, au point de vue ecclésiastique, un archiépiscopat, tandis que celle des Arméniens était un patriarcat.

Et grâce à un traité de Jean Chrysostome, authentique ou apocryphe, Anania réussit à faire la lumière sur une question aussi épineuse. Sans entrer dans le détail, sans trop pousser l'examen de ce passage sur l'authenticité duquel on peut émettre des doutes, on apprend que, sous le règne d'Ournaïr, roi des Aghouanq, un certain Sourên Pahlaw, Arsacide, de la famille de Grégoire l'Illuminateur, fut élu au siège catholical, alors que Tiridate et Ournaïr étaient encore plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie. Au sortir de la *Fosse profonde*, Grégoire fit un certain nombre de miracles, parmi lesquels celui d'illuminer et de convertir le roi Tiridate.

Au récit de pareilles merveilles, que je me garderai d'énumérer ici et qui tiennent plus du miracle légendaire que de

Digitized by Google

l'histoire, Ournaïr n'hésite pas à prendre le chemin de l'Arménie ; il reçoit le baptême des mains de Grégoire et lui demande un pontife, sacré par l'imposition de ses mains, pour son propre pays.

Grégoire, patriarche des Arméniens, accède à la demande d'Ournaïr, roi des Aghouanq, et sacre évêque un homme venu de Rome avec le roi Tiridate. Ournaïr prend cet homme avec lui, retourne dans son pays et, imitant le zêle de Tiridate, supprime les ténèbres de l'idolâtrie, construit des églises et bâtit des écoles.

Voilà donc, dûment établies pour Anania d'après un passage de Jean Chrysostome, l'antériorité et la suprématie de l'église des Arméniens sur celle des Aghouanq.

A la suite d'événements aussi importants, révélés en principe par un document de Chrysostome, Anania note que les pays d'Arménie et des Aghouanq vécurent dans une paix fraternelle, pendant 440 ans, durant le pontificat de 25 catholicos, jusqu'à l'époque de Têr Abraham, le catholicos qui présida le Concile de Dwin contre les Géorgiens, en 608.

A cette date, en effet, les Géorgiens se séparèrent, dans leur aveuglement, de l'union d'avec les Arméniens ; ils devinrent partisans de Chalcédoine et oublièrent l'alliance de leur Dieu.

Anania ajoute à ces renseignements, déjà précieux par eux-mêmes, celui-ci, d'une réelle valeur historique : Kyrion, l'archevêque des Géorgiens, par ambition et pour une raison futile, se sépara des Arméniens et se convertit à la secte de Chalcédoine. Le catholicos arménien, Têr Abraham, lui écrivit à plusieurs reprises de revenir de son égarement. Mais Kyrion refusa.

Et voici, au dire d'Anania, une conséquence fâcheuse du refus de Kyrion : A la scission du patriarcat d'Arménie, provoquée par l'empereur Maurice, le métropolite des Aghouanq vint à mourir, lui qui avait été sacré par le catholicos d'Arménie. La maison des Aghouanq dédaigna le Patriarcat un moment désuni des Arméniens et envia l'unité géorgienne représentée

Digitized by Google

par Kyrion. A leur tour, les Aghouanq sacrèrent un catholicos pour eux-mêmes, et restèrent pendant plusieurs années dans cette situation « embourbée », selon l'expression même d'Anania.

Un nouveau catholicos arménien, Têr Komitas, réussit à ramener sous son autorité le patriarcat divisé de la maison d'Arménie. La 3e année de son pontificat, le pontife insurgé des Aghouanq vint à mourir, et les princes des Aghouanq, sortant comme d'un profond sommeil léthargique, consentirent à redemander un catholicos qui ait été sacré par les mains de Komitas, le vicaire de l'Illuminateur de l'Arménie.

Ces renseignements dus à la plume d'Anania représentent le point de vue arménien ; c'est un son de cloche. On en percevrait un tout autre, si l'on consultait les sources géorgiennes. Ce n'est pas le lieu de le faire ici. On en aura aisément une idée en parcourant l'ouvrage de Tamarati sur *l'Eglise géorgienne* (Rome, 1910), auquel il suffit de renvoyer pour se rendre compte de la manière dont les Géorgiens proposent l'histoire de la séparation des Églises arménienne et géorgienne, à l'époque du catholicos Kyrion. On a, de part et d'autre, des données précieuses, parfois contradictoires.

L'étude des *Lettres* d'Anania met en évidence les efforts qu'il a faits pour tenir les Aghouanq dans l'union avec les Arméniens ; efforts qui n'ont pas abouti. Le fait le plus marquant à retenir est celui-ci : c'est sous le patriarcat d'Anania qu'eut lieu la séparation d'avec les Aghouanq, qui marchent désormais, plus ou moins, avec les Géorgiens. C'est, en un mot, l'isolement de plus en plus définitif de l'Église arménienne, qui s'obstine à professer un monophysisme, assez mal défini, il est vrai.

Le rôle joué par Anania au cours de ces luttes religieuses fait, en partie, l'intérêt de son personnage. Il s'est efforcé d'empêcher la désunion. Il n'y a pas réussi. Les pages qu'il a consacrées à ces dissensions religieuses et politiques sont de l'histoire écrite par un théologien ; il se conformait à l'usage de son temps ; on ne saurait lui demander plus ni mieux.

Digitized by Google

***

Au demeurant, il n'y a pas lieu de pousser plus avant l'analyse de l'œuvre d'Anania. On en aura plus ample connaissance lorsque j'aurai publié la traduction annotée que j'en ai préparée.

Les quelques exemples proposés suffisent à établir et à prouver l'importance de l'œuvre d'Anania Mokatsi. Cette œuvre apporte des précisions et des renseignements sur une période capitale et dominante de l'histoire d'Arménie, l'époque brillante des Bagratides, des Siwniq et des Ardzrounis. Elle nous aide à connaître surtout un moment troublé de l'histoire des Aghouanq, des Arméniens et des Géorgiens, où, à la suite de querelles religieuses, ces nations du Sud, de l'Ouest et du Nord-Est du Caucase allaient suivre une politique différente et parfois ennemie, alors qu'au début de leur conversion au christianisme — et ce jusqu'au Concile de Chalcédoine — ces peuples vivaient unis, soumis à la même destinée politique et religieuse.

Sur tous ces points, Chronologie, Histoire, Histoire littéraire, Histoire religieuse, j'espère, par cette courte communication, avoir donné une idée de l'importance du texte arménien publié par Galoust Têr Mkrttchian.

Frédéric MACLER.

Digitized by Google

La Montagne des Cèdres dans les traditions de l'ancien Orient

La légende de la montagne ou de la forêt des Cèdres occupe une place considérable dans la grande épopée assyrienne de Gilgamesh ; elle remplit, en effet, ou elle remplissait quatre des douze chants du poème : les chants 2, 3, 4 et 5.

Malheureusement, le texte ne nous est pas parvenu tout entier, tant s'en faut. Il ne date, d'ailleurs, sous sa forme assyrienne, que du VII^e^ siècle, puisqu'il provient de la bibliothèque d'Assourbanipal à Ninive. Cependant nous possédons un important fragment babylonien, du début du deuxième millénaire, qui atteste non seulement que la légende avait cours au temps de Hammourabi, mais qu'elle était fixée, dès cette époque, au moins dans ses traits essentiels.

D'autre part, la même légende était connue aussi des Hittites de l'Asie Mineure, puisque les archives de Boghaz-Keuï, qui datent du XV^e^ siècle, ont produit cinq fragments de cet épisode de l'Epopée.

Voici d'abord un abrégé de la légende, telle qu'elle résulte aujourd'hui de la coordination de ces différents textes[1].

Gilgamesh, roi de la ville d'Uruk (Erek de la Bible) en Basse Chaldée, résolut un jour de partir pour la montagne des Cèdres, que gardait un géant nommé Khumbaba.

Gilgamesh demande à son ami Enkidu de l'accompagner

1) La plus récente traduction est celle qu'a donnée E. Ebeling, dans GRESSMANN, *Altorient. Texte zum A. T.* (1926), pp. 157 et suiv.

Digitized by Google

dans cette expédition. Mais Enkidu, dès les premiers mots, arrête son roi et cherche à le détourner d'une entreprise qui lui apparaît pleine de dangers. Il représente à Gilgamesh qu'il faut 20.000 heures pour traverser le pays, ou les pays qui les séparent de la forêt. Enkidu fait, en outre, et comme s'il l'avait vu déjà, une description terrifiante du gardien des Cèdres : sa voix, dit-il, est un ouragan, sa bouche jette des flammes, son souffle sème la mort[1]. C'est d'ailleurs le dieu Enlil lui-même — le maître de la terre — qui a confié à Khumbaba le soin de veiller sur les Cèdres, et il lui a donné, pour lui permettre de bien remplir sa mission, une septuple armure[2]. Un combat engagé contre un tel adversaire ne saurait avoir pour issue que la mort de l'audacieux qui l'affronterait.

Mais Gilgamesh est décidé à tout. « J'irai, réplique-t-il, et je combattrai ; et, si je tombe, j'aurai du moins rendu mon nom célèbre, et l'on dira, dans tout l'univers, que Gilgamesh a succombé sous les coups du terrible Khumbaba. »

Et le roi d'Uruk fait ses préparatifs de départ. Il commande, en particulier, à un habile artisan des haches de 3 talents chacune et aussi des coutelas, dont la poignée était en or et pesait, à elle seule, 30 mines (15 kilos).

Cependant les Anciens de la ville se réunissent ; ils convoquent le roi et ils essaient à leur tour, après Enkidu, de le dissuader du projet qu'il a formé. « Tu es jeune, lui disent-ils, ton cœur est fier, sans doute ; mais tu ne comprends pas bien à quel point l'entreprise où tu veux t'engager est périlleuse. Nous, nous savons ce qu'est Khumbaba ; c'est un monstre effrayant, et il faut 20.000 heures de marche pour traverser le pays qui nous sépare de lui. »

Les Anciens disent beaucoup d'autres choses encore, mais Gilgamesh ne les entend pas et il répète : « Je partirai, j'abattrai les Cèdres et je me ferai ainsi un nom immortel. »

Alors les Anciens bénissent le roi et ils lui donnent des

1) Ainsi qu'on l'a supposé déjà, cette description du géant de la montagne a pu être inspirée par le récit de quelque éruption volcanique.
2) Littéralement « une septuple terreur ».

Digitized by Google

conseils sur les précautions qu'il doit prendre en chemin. Cependant Gilgamesh les a déjà quittés pour se rendre au temple du dieu-Soleil, Shamash, dont la protection lui est si nécessaire. Et la mère de Gilgamesh implore, elle aussi, le Soleil et le supplie de lui rendre, un jour, son fils sain et sauf.

Gilgamesh et Enkidu se mettent en route... De quel côté dirigent-ils leurs pas? C'est ce que j'examinerai tout à l'heure. On ne peut, en effet, rétablir l'itinéraire que par conjecture, toute indication manquant à ce sujet dans le texte, tel qu'il nous a été conservé.

Ils vont, perdus dans la plaine, en proie, malgré leur bravoure, à un grand trouble. Enkidu fait un songe qui lui paraît funeste ; il rêve qu'ils gravissent tous les deux, Gilgamesh et lui, le sommet d'une montagne, et que, à peine arrivés au but, la montagne s'effondre.

Mais Gilgamesh le rassure et cherche, peut-être, à se rassurer du même coup. Pour lui, il voit, au contraire, dans ce songe, le signe d'une victoire prochaine. Et Gilgamesh était un bon interprète des songes ; il avait été à excellente école, puisque sa mère était une prêtresse, et une prêtresse dont l'oniromancie était, pour ainsi dire, la spécialité.

Après maintes péripéties, dont le détail nous échappe, à cause des lacunes du texte, les deux héros arrivent au pied de la montagne des cèdres, qui est qualifiée de « séjour des dieux » et de « sanctuaire de la déesse Irnini ».

Ils admirent les arbres, dont la hauteur leur paraît prodigieuse ; ils parviennent, sans trop de difficultés, à se frayer un passage ; mais bientôt ils sont arrêtés par une sorte d'enclos qui limite le domaine propre de Khumbaba et d'Irnini.

Ils poussent de grands cris pour attirer l'attention du gardien. Mais l'autre ne répond pas. Alors Gilgamesh et Enkidu se préparent à la lutte, non sans avoir cependant invoqué une fois encore le soleil et aussi l'esprit de la montagne, l'esprit de la forêt.

Les dieux, sans tarder, exaucent leur prière. Voici, en effet, que les éléments accourent de tous côtés au secours du

Digitized by Google

roi d'Uruk : un ouragan, le vent du Nord, un souffle glacial, un tourbillon, d'autres encore, en tout huit vents se lèvent de l'horizon pour assaillir le gardien des Cèdres. Il ne peut plus alors ni avancer ni reculer ; il demeure étourdi et avoue sa défaite. « Laisse-moi, crie-t-il, tu es mon maître maintenant. Désormais, je suis ton esclave », et il propose même, semble-t-il à Gilgamesh de l'aider à couper les arbres de la forêt et de lui montrer, en bon bûcheron qu'il est, comment on s'y prend[1].

Gilgamesh va faire grâce. Mais son compagnon l'adjure de poursuivre jusqu'au bout son avantage. Gilgamesh se range à l'avis d'Enkidu, et Khumbaba est mis à mort, au terme d'un combat dont le récit manque, tant dans la version hittite que dans le texte assyrien ou assyro-babylonien[2].

*
* *

Telle est, en deux mots, la légende de la montagne des Cèdres. Il reste à en préciser le sens, la portée et d'abord à situer cette montagne sur la carte.

Il s'agit, en somme, d'extraire de ce récit ce qu'il peut contenir, sous sa forme enveloppée, et en dépit de ses lacunes, de traditions historiques ou de notions géographiques.

C'est une voie dans laquelle il convient de s'avancer avec prudence, et je n'oublie pas que Renan disait qu'on ne fait pas de l'histoire avec des mythes, pas plus qu'on ne fait de pain avec le pollen des fleurs.

Il est vrai que nous avons affaire ici, non pas à un mythe, je le crois du moins, mais à une légende. Gilgamesh est d'ailleurs une figure semi-historique ou proto-historique. De vieilles traditions lui attribuaient, par exemple, la construc-

1) D'après le fragment hittite n° 4, traduit par Joh. Friedrich, *Zeits. für Assyriologie*, t. XXXIX, p. 13.

2) Le Musée de Berlin possède une plaquette de terre cuite qui paraît représenter la mort de Khumbaba. Voir à ce sujet l'article récent de D. Opitz dans *Archiv für Orientforschung*.

Digitized by Google

rion des murailles de la ville d'Uruk. De même, l'épisode des cèdres paraît bien lui faire honneur d'une victoire remportée sur quelque peuple de l'Asie antérieure. Quel peuple?

***

On a admis unanimement, et pendant longtemps, jusqu'à ces toutes dernières années, que Khumbaba était un dieu de l'Elam et que, par suite, la montagne des Cèdres se trouvait et devait être cherchée dans la Perse du Sud-Ouest.

Et l'argument principal, sinon l'argument unique était le suivant : dans Khumbaba, il y a Khumba, et Khumba est un dieu de l'Elam, la divinité principale des Elamites, l'émule du Shamash babylonien : le soleil.

Il convient d'observer d'abord que si la forêt des cèdres se trouvait en Elam, du côté de Suse, c'est-à-dire dans un pays tout proche de la Chaldée, on ne parlerait pas sans doute de ce voyage aux cèdres comme d'une entreprise aussi extraordinaire ; on ne dirait pas qu'il faut 20.000 heures de marche pour y parvenir.

Mais c'est aussi que le passage, ou les passages dans lesquels se rencontre cette évaluation — évidemment fantastique, de 4 à 5.000 kilomètres — ces passages n'étaient pas connus encore, quand on situait en Elam la montagne des Cèdres. Et c'est grâce, d'ailleurs, à certains fragments nouveaux du Poème, et plus encore à certains textes, extérieurs au Poème et qui ne sont connus que depuis peu, qu'il est possible maintenant, d'envisager la question sous un jour bien différent[1].

***

Le Poème de Gilgamesh n'est pas, en effet, le seul document mésopotamien où l'on trouve mentionnée la montagne des Cèdres.

1) Voir déjà P. Dhorme, *Rev. Bib.*, 1922, p. 458.
2) Statue B, V 28 ss.

Digitized by Google

Le célèbre Gudéa, qui vivait vers 2.500, Gudéa — dans l'inscription qui accompagne l'une de ses statues[2] et que M. Thureau-Dangin a traduite le premier — relate que le bois qui lui était nécessaire pour ses constructions, il l'avait fait venir de l'« Am-a-num, la montagne des Cèdres (hur-sag erin) ». Voilà un témoignage important.

En second lieu, dans un texte concernant le grand roi Sargon d'Akkad, qui conquit tous les pays de l'Ouest, c'est-à-dire la Syrie et une partie au moins de l'Asie Mineure — et cela au XXVII^e siècle — dans un texte, dis-je, qui est conservé au Musée de Philadelphie et qui a été publié en 1923, il est rapporté que le dieu Dagan (Dagon) avait donné à Sargon d'Akkad : le pays de Mari, le pays de Iarimuta et le pays d'Ibla, jusqu'à la forêt des Cèdres et à la Montagne d'Argent[1].

Or le pays de Mari, c'est un fait bien établi, se trouvait dans la moyenne vallée de l'Euphrate, en amont de Hit[2].

Le pays de Iarimuta, qui est cité ensuite, est souvent mentionné dans les lettres d'El-Amarna, mais seulement dans des lettres qui proviennent de Byblos et dans lesquelles le Iarimuta est représenté comme une région fertile en céréales, et une région d'où Byblos et sans doute d'autres villes de la Phénicie, tiraient toute leur subsistance. Il est même arrivé, en temps de disette, que Byblos a vendu ses enfants, filles et garçons, au Iarimuta pour en obtenir du pain[3].

On a pensé que ce pays de Iarimuta correspondait à la plaine d'Antioche[4]. Mais Antioche est bien loin de Byblos et les deux régions sont séparées par une contrée difficile à franchir. Le Iarimuta était sans doute plus rapproché de Byblos et plus accessible. C'est probablement la plaine de Lattaquié (soit la plaine au Sud de Lattaquié : Djebelé, soit la plaine au Nord : Ras-Shamra) et il se peut bien que le nom ancien de Lattaquié (Laodicée), qui nous a été conservé par

1) Cf. GRESSMANN, *Altorientat. Texte zum A. T.* (1926), p. 338.
2) Voir THUREAU-DANGIN et DHORME, *Syria*, t. V, p. 268[1].
3) KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, n° 74, ll. 15-17. et p. 1159. Le nom de ce pays est écrit une fois (*El-Amarna*, n° 85, 14), par erreur (?), Rimuta.
4) Cf. R. DUSSAUD, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, p. 511.

Digitized by Google

Stéphane de Byzance et qui était Ramitha, soit apparenté au nom même de Iarimuta.

Le pays d'Ibla, qui est nommé en troisième lieu dans l'inscription de Sargon, était connu déjà par les textes de Gudéa[1], où il est représenté comme un pays de montagne et comme un pays de forêts. La ville principale de l'Ibla se nommait Ursu, nom qu'on a rapproché de celui de Rhosos (aujourd'hui Arsouz), qui est au sud d'Alexandrette. Le pays d'Ibla pourrait, en conséquence, correspondre au versant occidental ou au chaînon le plus méridional de la montagne des Cèdres, au delà de laquelle s'élevait la Montagne d'Argent.

Or la Montagne d'Argent, c'est sans aucun doute le Taurus, le Taurus qui contient des gisements de plomb argentifère, lesquels ont été exploités, dès le milieu du 3e millénaire, par les Assyriens de Cappadoce, dont le centre était Kanesh, au pied du Mont Argée.

Dans ces conditions, la forêt des Cèdres dont parle Sargon et qui se trouvait en avant de la Montagne d'Argent, apparaît identique à la montagne des Cèdres dont parlait Gudéa et qui s'appelait, de son nom, l'Amanu (m), où l'on ne peut guère se refuser de voir l'Amanos ou Amanus des géographes classiques, la montagne qui limite au Nord-Ouest la Syrie et la sépare de l'Asie Mineure, l'Amanus qu'on nommait, au moyen âge, la Montagne admirable et qui est couvert aujourd'hui encore, de « futaies de chênes, de hêtres, de cèdres et de pins, dont quelques-uns dressent leurs troncs à 50 mètres de hauteur[2] ».

Ainsi, en ne tenant compte que des seules données géographiques, on est amené à cette conclusion que c'est en Syrie et en Haute-Syrie, que Gilgamesh et Khumbaba se sont mesurés, et non pas en Elam, où d'ailleurs il n'y a pas de cèdres.

1) Statue B, V 53 ss.

2) Reclus, *Géographie*, t. IX, p. 742. Il faut observer cependant que si, dans la haute antiquité, Amanu correspond à Amanus, par contre, à l'époque des rois assyriens et néobabyloniens, Amanu ou Amana désigne le Liban ou l'Antiliban, comme si ce nom d'Amanu était devenu, à la longue, une appellation commune aux différentes montagnes de l'ouest qui produisaient des cèdres.

Digitized by Google

***

Bien d'autres considérations pourraient être invoquées à l'appui de cette thèse. J'en mentionnerai quelques-unes seulement, celles qui me paraissent les plus importantes.

Si la lutte pour la montagne des Cèdres s'est déroulée aux portes de l'Asie Mineure, on comprend dès lors très bien que cette légende ait été familière aux Hittites, qui habitaient en somme sur l'autre versant de l'Amanus ; et le fait est qu'on a retrouvé dans les archives des rois hittites plusieurs exemplaires de ce récit, et en trois langues différentes : en accadien, en hittite même[1] et dans un autre idiome qui s'appelle le *Khurri*[2].

Il n'est pas douteux, par ailleurs, que la légende de Khumbaba était connue aussi des Syriens, de ceux de l'Oronte du moins, dès le début du deuxième millénaire, puisque dans l'inventaire du trésor de Katna, il est fait mention, à deux reprises[3], de plaques d'or sur lesquelles était gravée l'image (la face, *pani*) de Khumbaba, ou plus exactement de Khuwawa, car si Khumbaba est la forme assyrienne (ou tardive) du mot, anciennement, on disait Khuwawa ou Khubaba[4].

Et ce même nom se retrouve, sous l'une ou l'autre forme, dans des documents très divers, mais qui proviennent tous de la Syrie du Nord.

J'ai recueilli en 1928, à Ras-Shamra, non loin de l'Amanus, un cylindre cachet qui a appartenu à une prêtresse du dieu Kubaba[5]. Ce nom est très probablement le nom même de Khubaba et aussi de Kybabos, dont parle Hésychius de Milet, et dont il parle comme d'une divinité de ces

1) Voir Joh. Friedrich, *Zeits. für Assyriologie*, t. XXXIX, pp. 6-15. Dans la version hittite, le nom du héros est écrit constamment Gishgimmash.

2) Cf. A. Ungnad, *das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos* (*Zeits. f. Assyr.*, t. XXXV, pp. 133-140).

3) Khubaba se rencontre d'ailleurs, une fois au moins, dans le texte ninivite.

4) *Syria*, IX, 93.

5) *Babyloniaca*, XI, pl. IV, n° 1.

Digitized by Google

régions intermédiaires entre la Haute-Syrie et l'Asie Mineure[1].

En outre, l'auteur, quel qu'il soit, du περὶ τῆς Συρίης θεοῦ — cet auteur qui se donne pour Syrien et qui devait être en effet un Syrien et un Syrien du Nord, Pseudo-Lucien en un mot, nous a transmis une fable qui avait cours de son temps encore dans ces parages et dont le héros s'appelle Kombabos, nom qui est évidemment une simple transcription de Khumbaba. Le rapprochement entre les deux noms a été fait, du reste, dès que l'Epopée de Gilgamesh a été retrouvée, il y a cinquante ans ; mais on était bien embarrassé pour expliquer comment ce dieu « élamite » avait pu se muer en un dieu syrien ; en réalité, il s'agissait d'un dieu syrien, à qui on avait assigné, par erreur, une origine élamite.

Pour Lucien ou Pseudo-Lucien, le Syrien Combabos avait aidé une reine d'Assyrie, nommée Stratonice, à fonder le célèbre temple de Bambyké-Hiérapolis (Membidj). Cette histoire paraît, au premier abord du moins, différer beaucoup de la légende de Khumbaba, mais il convient de se rappeler que Khumbaba était, en même temps que le gardien des cèdres, le protecteur d'une sorte d'Ishtar, nommée Irnini. Ainsi la montagne des Cèdres n'était pas une simple forêt, mais une forêt ou un bois sacré, qui contenait un temple dédié à Ishtar et dont on a bien pu, à l'époque de Lucien, attribuer la fondation à une reine d'Assyrie. Sans doute Hiérapolis est assez loin de l'Amanus, mais elle est sur le chemin qui y conduit et que Gilgamesh a dû suivre.

Il faut dire aussi — et je l'ai indiqué déjà — que notre texte est loin d'être complet. Nous ne connaissons pas toute la légende de Khumbaba, et l'on comprendra mieux probablement ce que Lucien a voulu dire, quand les morceaux qui nous manquent auront été retrouvés.

1) Le « déterminatif » des noms de divinités étant le même pour les déesses et pour les dieux, il se peut très bien que Kubaba désigne à Ras-Shamra la grande Mère de l'Asie-Mineure : Kybèbè-Cybèle, et d'autant plus que la prêtresse dont il s'agit, se nommait Matrouna, fille d'Aplakhanda, deux noms nettement asianiques. De toute façon, le Hybabos d'Eésychuis ne saurait être qu'un doublet masculin, et du reste assez obscur, de la célèbre Kybèbè.

Digitized by Google

Quoiqu'il en soit, notre texte, tel qu'il est, malgré ses lacunes, permet de se faire une idée d'ensemble de cette antique légende chaldéenne — que Lucien d'ailleurs ne connaissait pas tout entière, lui non plus, et qu'on peut maintenant expliquer ainsi :

Si la Chaldée, le pays de Gilgamesh, est une contrée remarquablement fertile, si son sol produit — ou : produisait quand il était bien irrigué — des céréales de toutes sortes et en quantité, par contre, il lui manque bien des choses et des choses essentielles : la pierre, les métaux, le bois.

Il y a sans doute des arbres en Chaldée, mais ce sont uniquement des palmiers. Or, le palmier, s'il est précieux pour son fruit, ne produit qu'un bois cassant et spongieux dont on ne peut tirer aucun parti industriel. Il en était exactement de même en Égypte, et comme les Égyptiens ont dû, de très bonne heure, se rendre au Liban, pour y chercher des troncs de cèdres et de sapins, ainsi les Chaldéens ont dû remonter, de très bonne heure aussi, la vallée de l'Euphrate pour atteindre la montagne la plus accessible en somme, la plus rapprochée d'eux, l'Amanus, qui leur fournissait, à la fois, le bois et la pierre, et d'où ils pouvaient, sans grand peine, gagner le Taurus, la montagne d'Argent.

C'est sans doute par la forêt qu'on a commencé. Les carriers et les mineurs ne seront venus qu'après les bûcherons. C'est, en tout cas, la tradition relative à la découverte et à la conquête de la forêt que le poème de Gilgamesh et Khumbaba a tenté de fixer, en l'entourant de circonstances dramatiques, du genre de celles qui ont certainement marqué le voyage des premiers Chaldéens qui se hasardèrent dans les régions de l'Occident.

Pourquoi le nom de Gilgamesh est-il attaché à cette tradition? Peut-être parce que c'est réellement du temps de ce roi que l'exploration de la Haute Syrie a été effectuée ou amorcée. Mais peut-être aussi, plus simplement, parce que Gilgamesh, étant devenu un personnage de légende, on se sera plu à grouper autour de son nom toute la série des hauts

Digitized by Google

faits qui devaient assurer aux Chaldéens l'hégémonie sur l'Asie antérieure — et c'est de la même façon qu'on attribuera, un jour, toutes les conquêtes des rois de Babylone et de Ninive à une seule et même personne, ou à deux personnes tout au plus : Ninus et Sémiramis.

Ch. VIROLLEAUD.

Digitized by Google

Essai
sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures

---

INTRODUCTION

Sujet et méthode

I. — *Le sujet*

Un mot quelconque du langage peut être étudié à plusieurs points de vue : par exemple au point de vue morphologique, si l'on considère uniquement la structure de ces sortes de cellules sonores que sont les syllabes ; ou au point de vue étymologique, si l'on fait attention à la signification essentielle du mot qui est, croit-on, contenue dans sa racine ; ou encore au point de vue sémantique si l'on passe en revue les différents sens que le mot a pu prendre depuis qu'il est apparu dans le langage ; ou enfin à des points de vue spéciaux, ressortissant d'ailleurs plus ou moins à la sémantique : ceux qui consistent, par exemple, à analyser la valeur évocative, ou la valeur magique, ou la valeur sociale, que le mot peut comporter.

Les noms de personnes ne se distinguent pas à cet égard des mots ordinaires et on peut les étudier à chacun de ces points de vue.

Mais du fait qu'ils représentent des personnes, du fait qu'ils ont un sens plus strictement individuel que les noms

Digitized by Google

communs, dont la plupart sont susceptibles d'être remplacés par d'autres, et parce que ce sens individuel établit entre eux des rapports qui correspondent aux relations des individus eux-mêmes, il est permis de considérer que leur valeur la plus caractéristique et la plus intéressante est leur *valeur sociale*.

Par cette expression de *valeur sociale*, nous entendons désigner l'ensemble des qualités civiles et juridiques que les divers groupes sociaux défèrent, soit par la coutume soit par les lois, aux noms de personnes, en vertu d'une sorte de participation qu'ils leur imputent avec les personnalités que ces noms représentent.

La réglementation des listes de noms, des modes de dénomination, l'intangibilité relative des noms, garantie par la loi, l'autorité de la signature, les manifestations de déférence, de vénération, auxquelles donne lieu le simple fait de prononcer en public certains noms qui portent en eux-mêmes, semble-t-il, tout le prestige qui entoure les personnes nommées, enfin le traditionnalisme qui s'attache encore aux formes de transmission des noms dans les familles : autant d'expressions de la valeur sociale des noms.

Le nom est plus que le signe sonore d'une individualité, il est plus qu'une simple étiquette : il participe, en quelque sorte, de la personnalité qu'il évoque ; aux yeux du groupe, il en est le symbole concret et comme le simulacre.

Au premier regard que nous portons sur les sociétés « inférieures » ou « primitives », nous nous apercevons qu'il est encore tout autre chose, et qu'à côté d'une valeur sociale dans le principe analogue à celle-ci, il en existe une autre, d'une essence toute différente, semble-t-il, et qui est la valeur *sacrée* du nom.

Non seulement, dans ces sociétés, le nom est plus qu'une étiquette, non seulement il attire à lui et s'approprie tous les signes qui caractérisent le rang et les fonctions de l'individu au sein de son groupe[1], mais en outre il représente l'individu

1) V. *Bulletin de la Société franç. de Philos.*, août-sept. 1929, p. 126.

Digitized by Google

vis-à-vis des puissances occultes, il est en communication avec elles, il participe de leur nature mystérieuse, il est rempli d'une force qui peut être tout à tour bienfaisante et redoutable ; son existence est indépendante de celle de l'homme auquel il est associé et dans lequel il habite pour ainsi dire, à la manière d'un double ou d'une âme, plus ou moins personnelle, mais en tout cas distincte.

Dès lors deux questions se posent, et c'est à ces deux questions que nous voudrions répondre ici :

1° En quoi consiste exactement cette valeur sacrée ?

2° Quels rapports existe-t-il entre la valeur sacrée et la valeur sociale des noms ?

Nous essayerons donc, d'une part, de définir une certaine valeur des noms qui semble bien être, dans des sociétés déterminées, leur valeur primordiale et, d'autre part, de montrer comment cette valeur primordiale a pu se transformer peu à peu en une valeur analogue à leur valeur sociale actuelle.

Le problème nous paraît intéressant à plusieurs points de vue. Au point de vue *ethnologique* d'abord.

On a souvent tenté d'établir, entre les sociétés communément appelées primitives, des distinctions qui, partant de données ethniques[1], ou linguistiques[2], ou géographiques[3], ou encore de certains caractères dits « culturels[4] », prétendent aboutir, sinon à une hiérarchie, du moins à un classement en catégories de plus en plus proches, ou de plus en plus éloignées, de l'état le plus rudimentaire de l'organisation sociale.

Ces tentatives sont intéressantes en ceci qu'elles révèlent quelquefois chez certains peuples des analogies éminemment suggestives d'institutions sociales, de rites et de croyances,

1) V. la bibliographie du sujet dans L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, 1922, 451-452.

2) V. W. Schmidt, *Sprachfamilien und Sprachkreise*, *Heidelberg*, 1924.

3) V. Fr. Ratzel, *Die geograph. Methode in der Ethnographie*, dans *Histor. Zeitschr.*, 1897, t. III, 268-278 (programme encore actuel) et L. Febvre, *l. c.*, 449-460 (toute la bibliographie).

4) Sur la théorie des *Kulturkreise*, v. Fr. Graebner, *Methode der Ethnologie*, 132, 137. Cfr. Graebner, *Ethnologie*, dans l'*Anthropologie* de Schwalbe et Zischer, 1923, et la recension de Mauss dans *l'An. Soc.*, nouvelle série, t. I, 310 ss.

Digitized by Google

et en ceci encore qu'en se complétant l'une l'autre elles nous amènent, lorsque nous les avons toutes passées en revue, à une conception d'ensemble approximativement exacte des divers types sociaux et mentaux qui se rencontrent le plus communément dans les sociétés élémentaires.

Mais elles ne font pas que se compléter, elles se corrigent aussi et ce n'est pas leur résultat le moins appréciable. Elles nous montrent en effet que tout dépend dans ces sortes de classifications du point de vue auquel on se place pour rapprocher ou pour différencier les peuples.

Selon ce point de vue, les mêmes peuples pourront, avec autant de raisons apparentes, tantôt être assimilés et tantôt être opposés les uns aux autres : assimilations et oppositions également arbitraires et factices si l'on prétend en déduire une répartition définitive.

Le plus sage, dans ces conditions, est de ne tenter que des répartitions provisoires et de faire choix d'un point de vue assez précis et assez restreint pour qu'on ne risque pas de s'imaginer qu'il permettra une discrimination complète.

Certaines institutions se prêtent particulièrement bien à des études de cette espèce : étant communes à tous les peuples non-civilisés, d'une importance capitale à leurs yeux et se modelant, pour ainsi dire, sur les formes d'activité sociale propres à chacun d'eux, elles permettent d'établir entre eux des différences tellement essentielles qu'elles équivalent à un classement.

A cet égard, l'institution du nom nous paraît typique. Elle se rencontre dans toutes les sociétés, tout en variant notablement d'une société à l'autre ; et justement ce qui varie en elle, c'est la qualité de la valeur sociale, tantôt incluse tout entière dans la valeur sacrée, tantôt s'en détachant nettement, tantôt enfin prédominant sur elle : dès lors n'avons-nous pas là le principe d'une classification possible entre un petit nombre de sociétés ? Puisque ce qui change dans le nom, d'une société à l'autre, c'est la signification sociale, n'y a-t-il pas lieu de penser que l'ensemble des

Digitized by Google

fonctions et des facteurs sociaux se modifie lui-même dans un sens correspondant ?

A un autre point de vue encore il n'est pas sans intérêt d'étudier la nature et les variations de la double valeur des dénominations chez les peuples dits primitifs : c'est au point de vue *sociologique*.

Il a été souvent question depuis Durkheim des relations du religieux et du social, dans les sociétés primitives principalement[1]. Après tant de discussions et de démonstrations interférentes, encore qu'elles fussent fondées sur des faits dûment établis, il est encore permis de se demander de quelle manière, dans une institution donnée, l'élément religieux et l'élément social réagissent l'un sur l'autre, et d'abord s'ils sont toujours distincts dans le fait, s'ils ne sont pas, dans certains groupes, mêlés l'un à l'autre si intimement que l'analyse la plus rigoureuse ne saurait les dissocier. Vient ensuite la question de savoir lequel a la prépondérance sur l'autre, là où ils sont distincts.

Toutes ces questions ne sont si difficiles à résoudre que parce qu'on les pose habituellement à propos d'un ensemble trop étendu d'activités sociales et mentales.

Ramenées à une institution unique comme celle des noms, elles présentent moins de difficultés.

Ne sera-t-il pas du plus haut intérêt, non seulement au point de vue de la compréhension de la valeur des noms, mais même au point de vue de la connaissance générale de l'organisation sociale élémentaire, de rechercher si dans un type de société déterminé, ces notions de *social* et de *religieux*, si bien spécifiées pour nous, ne sont pas purement arbitraires et si, dans le cas où elles se distinguent effectivement, c'est la première ou bien la seconde qui prévaut primitivement ?

D'autre part, puisqu'il est convenu que nous pouvons

1) V. en particulier DURKHEIM, *La définition des phénomènes religieux*, dans l'*An. Soc.*, 1898 (t. II).

Digitized by Google

répartir les sociétés en différents types suivant la nature de leur organisation sociale et l'état de leur civilisation matérielle, n'est-il pas intéressant de chercher à savoir comment, d'un type à l'autre, la valeur d'une institution peut se modifier et, pour ce qui concerne l'institution des noms, comment en particulier la valeur sacrée et la valeur sociale se transforment parallèlement ?

Sans, bien entendu, établir *a priori* de parenté entre les formes différenciées de la même institution, considérée successivement chez les Arunta, les Bakongo et les Kwakiutl par exemple, il est naturel que nous cherchions à établir du moins une certaine correspondance entre les modifications de l'élément social et celles de l'élément religieux que nous constatons en passant d'une société à l'autre.

Si nos observations nous permettaient de discerner nous ne disons pas le principe de l'évolution, mais la tendance constante des changements, ce ne serait pas là assurément la partie la moins intéressante de nos conclusions.

A un troisième point de vue enfin, une étude comme celle-ci peut avoir quelque utilité : c'est au point de vue *psychologique*. A ce point de vue, des investigations de ce genre doivent fournir deux espèces de renseignements : en premier lieu, elles doivent aider à éclaircir la représentation que se font les non-civilisés de ce que nous appelons la personnalité humaine ; en second lieu, elles doivent rendre compte des éléments d'affectivité et même de mysticité qui se mêlent encore à la signification que nous attribuons aux noms de personnes.

Le premier point nous paraît évident. Puisque l'évocation du nom fait surgir immédiatement aux yeux de ceux qui le prononcent ou qui l'entendent l'image de l'individu nommé et non seulement son image mais en même temps qu'elle l'ensemble des qualités physiques et morales qui, pour le non-civilisé, en sont indissociables ; puisque le nom symbolise et renferme dans ses syllabes toutes les virtualités sociales

Digitized by Google

et religieuses de l'individu[1], il va de soi qu'en étudiant ce nom, en nous efforçant de discerner en lui la part du sacré de la part du social, en analysant cette espèce d'âme sonore qui représente l'individu vis-à-vis de son groupe et vis-à-vis des puissances supérieures, c'est dans la personnalité même de l'individu que nous pénétrons peu à peu. Étude du plus haut intérêt, s'il est vrai que ce qui fait en dernière analyse tout le prix de toutes les enquêtes sociologiques et ethnologiques qui se sont instituées depuis une cinquantaine d'années, c'est qu'elles acheminent inévitablement à une compréhension plus complète de l'homme, « animal social ».

Au reste, l'homme actuel est-il si éloigné du non-civilisé que de telles contributions psychologiques ne puissent nous intéresser qu'à titre de documents curieux, mais relatifs à une humanité différente de la nôtre ? Sommes-nous si loin, parfois, de prêter aux noms, comme les non-civilisés, une sorte de réalité objective, un prestige et un pouvoir qui dépassent singulièrement leur signification littérale ou leur fonction sociale ? N'éprouvons-nous pas à prononcer notre propre nom dans certaines circonstances un sentiment confus que confine tantôt à la fierté et tantôt à la crainte ? N'entourons-nous pas encore de cérémonies religieuses ou profanes l'acte de la première dénomination ? Et les rites magiques pratiqués sur le nom, sont-ils si rares dans le peuple ? Les poètes n'ont-ils pas souvent exploité cette sorte de mystérieuse correspondance qui s'établit entre la tonalité d'un nom et la physionomie du personnage à qui ce nom appartient[2] ?

Il serait facile de citer de nombreux exemples, pris aux

1) « Se rattachent à la question du nom, dit Mauss [*An. Soc.*, 1905 (t. X), p. 295] les problèmes les plus importants de la mythologie, du culte des morts, du droit de propriété. La question des classifications et des formes primitives de la mentalité s'y rattache aussi. »

2) « Tout nom, dit un mystique soufi (Inayat Khan, *Le mysticisme du son*, p. 42) révèle au voyant le passé, le présent et l'avenir de ce qu'il recouvre. Le nom ne représente pas seulement la forme, mais le caractère tout aussi bien. Le sens du nom joue un rôle important dans la vie de l'homme, et le son, les voyelles du nom, le rythme, le nombre et la nature des lettres qui le composent, les

Digitized by Google

Grecs et aux Latins[1], de croyances en tous points analogues à celles que nous rencontrons chez les non-civilisés.

Contentons-nous d'y avoir fait allusion et de dire que, n'y eût-il pas d'autre raison d'entreprendre ces recherches sur la valeur du nom, celle-ci nous suffirait déjà, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de démêler les origines des éléments affectifs qui enveloppent encore pour nous une notion d'essence purement intellectuelle : celle qui consiste dans la simple relation d'un signe sonore, le nom, à son objet, qui est la personne nommée.

II. — *Méthode*

Notre méthode nous est indiquée par la nature des deux questions auxquelles nous avons à répondre.

Il nous paraît cependant nécessaire, avant de la préciser, d'écarter certains *a priori* auxquels les ethnologues ont trop souvent souscrit.

Le premier, procédant de l'équivoque contenue dans le terme de *primitif*, consiste à identifier les non-civilisés actuels avec les groupements sociaux de l'époque préhistorique. Rien n'autorise une telle affirmation[2]. S'il nous arrive d'appeler *primitifs*, selon l'usage, les peuples dont nous nous occupons, il doit être entendu que le terme n'implique pour nous aucune idée d'antériorité de ces peuples par rapport à nous ou par rapport aux premières sociétés des civilisations orientales ou occidentales.

nombres mystiques aussi bien que la racine d'où il dérive et l'effet qu'il produit, tout découvre son secret au voyant. La signification d'un nom possède une grande influence sur celui qui le porte, aussi bien que sur les autres. »

1) Ou aux Égyptiens : v. à ce sujet la thèse de H. W. Obbink, *De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypt*, Amsterdam, 1925 (assez en retard pour la bibliogr., cependant).

2) Des tentatives d'explication de la mentalité préhistorique par la mentalité des non-civilisés actuels ont été faites par Fr. Graebner, *Die Melanische Bogenkultur*, dans *Anthropos* 1909, t. IV, 1025-1031 et par le P. Schmidt dans *Völker und Kulturen*, I, 107-112. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'elles sont pour le moins hasardeuses.

Cfr. W. J. Solles, *Ancient Hunters and their modern Representation*, 1924, et la recension de Mauss, dans l'*An. Soc.*, nlle série, t. I, 300-302. V. également Verneau, *L'ethnographie et la préhistiore. Revue générale des Sciences*, 15 mars 1922.

Digitized by Google

Un autre *a priori*, du reste connexe à celui-là et que nous, nous ne pouvons pas davantage admettre, prétend établir, des rapports de filiation entre les différents états de culture où nous pouvons observer les mêmes institutions à des stades plus ou moins « avancés », c'est-à-dire plus ou moins proches de nous.

Comme il est infiniment peu probable qu'un échange quelconque d'influences se soit jamais établi entre les sociétés que nous avons choisies, nous nous contenterons de situer l'institution du nom dans son cadre social, d'en noter les caractéristique essentielles, et de comparer, pour les mieux définir, les différentes formes qu'elle prend suivant les sociétés où elle apparaît, sans pour cela jamais parler d'une filiation quelconque[1].

C'est une étude *statique* que nous voudrions tenter. Peut-être, au chapitre des conclusions, mais là seulement, pourrons-nous esquisser une théorie dynamique de l'institution des noms, marquer les étapes d'une évolution formelle, signaler des influences et peut-être indiquer des filiations : de nos recherches mêmes nous écartons toute préoccupation de cette sorte.

Enfin, troisième *a priori* que nous ne pouvons accepter, tout au moins comme point de départ de notre étude, c'est celui qui veut que l'élément religieux et l'élément social se trouvent, chez les non-civilisés particulièrement, dans un état constant d'interdépendance : nous aurons peut-être à le prouver, nous ne pouvons pas le supposer établi.

Cela dit, notre méthode s'impose.

Il s'agit en premier lieu de nous faire une idée exacte de la valeur sacrée des noms de personnes chez les peuples non-civilisés. Cette valeur se manifeste dans des rites, dans des prohibitions, dans des mythes, dans des croyances.

C'est là que nous l'étudierons. Nous rassemblerons autour

1) Mais non cependant sans distinguer parmi ces sociétés celles qui sont plus avancées ou de celles qui le sont moins. Cette distinction nous paraît absolument légitime. V. Davy, *La foi jurée*, p. 25 ss.

Digitized by Google

de quelques thèmes essentiels un certain nombre de faits concordants, nous les éclairerons à l'aide de données hétérogènes et nous composerons ainsi une sorte de synthèse de la valeur sacrée des noms.

Cette synthèse aura-t-elle une valeur objective ? Oui et non.

Elle n'aura pas une valeur objective absolue, dans ce sens qu'aucune des sociétés que nous aurons passées en revue ne présentera tous les caractères réunis dans notre synthèse.

Elle aura une valeur objective matérielle, dans ce sens que chacun de ces caractères aura été emprunté à une ou plusieurs sociétés déterminées.

Or c'est là ce qui nous importe, puisqu'aussi bien le but de cette synthèse est uniquement de nous préparer à comprendre l'importance de l'élément sacré de l'institution des noms en face de son élément social dans certaines sociétés arbitrairement choisies.

S'il est vrai qu'il n'y a de science que du général, il est vrai également qu'une synthèse comme celle-ci n'est possible que si l'on élimine les traits qui ne conviennent qu'à telle ou telle société, pour ne conserver que ceux qui leur conviennent à toutes.

En somme c'est un aspect de la mentalité primitive que nous étudions ici et peut-être n'est-il pas indispensable avant tout de connaître les caractères spécifiques des sociétés pour comprendre exactement des notions issues de procédés conceptuels qui sont partout identiques. Et nous pouvons apparemment reprendre à notre compte les raisons que M. Lévy-Bruhl a fait valoir au début de son livre sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* pour se justifier d'avoir esquissé une synthèse psychologique de la mentalité primitive.

La seconde partie de notre tâche consiste à rechercher si le social se distingue toujours du sacré, et d'autre part lequel procède de l'autre et comment l'un et l'autre se comportent lorsqu'ils sont dissociés.

Il nous faut donc commencer par choisir certaines sociétés

Digitized by Google

où l'institution du nom puisse être étudiée dans ses différents aspects, et où nous puissions suivre les variations de ses deux valeurs essentielles.

Pour choisir les sociétés, nous nous règlerons en premier lieu sur l'abondance et la qualité des documents qu'elles nous fournissent non seulement touchant l'institution des noms telle qu'elle est conditionnée chez elles, mais encore touchant l'état de leur civilisation et leur organisation sociale.

En second lieu, nous nous efforcerons de les choisir de telle façon qu'elles nous présentent des types sociaux nettement tranchés, par exemple : un type classé parmi les plus rudimentaires, un autre classé parmi les plus avancés ou les plus « évolués », enfin un type intermédiaire. Ceci, afin de maintenir constamment l'institution que nous étudions en rapport avec l'organisation sociale du groupe, c'est-à-dire avec le principe de toutes les activités collectives et individuelles de la société primitive.

Nous avons choisi les trois groupes suivants : *Aranda*, *Bakongo* et *Kwakiutl*.

PREMIÈRE PARTIE

Les éléments de la valeur sacrée des noms

Tous les ethnographes qui ont observé les mœurs des sauvages relatives au nom s'accordent à dire que le nom est conçu comme quelque chose de sacré : « nommer quelqu'un, disent-ils, c'est le toucher dans sa personne même[1] » ; « l'acte de la dénomination est un acte religieux » ; « les interdictions relatives aux noms sont innombrables » ; « les changements

1) « Il y a une connexion réelle et physique entre un homme et son nom ; on peut donc blesser un homme au moyen de son nom... Le vrai nom du roi est donc secret... » (A. B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, 98-99.) On verra les faits plus loin.

Digitized by Google

de noms constituent une partie importante du rituel » ; « dans les pratiques magiques, le nom joue un rôle primordial » ; « les syllabes qui composent le nom sont empreintes d'une force surnaturelle » etc.

Tout ceci nous laisse entrevoir une mentalité notablement différente de la nôtre. Aussi, avant de traiter particulièrement des éléments de la valeur sacrée du nom, ne sera-t-il pas inutile que nous rappelions brièvement, d'après le témoignage de ceux qui ont été en contact avec ces sociétés inférieures, quelques-uns des caractères fondamentaux qui différencient cette mentalité de la nôtre. Nous aurions quelque peine d'ailleurs à bien comprendre l'institution du nom si nous ne commencions point par la situer, du moins sommairement[1].

§ 1. *Précisions d'ordre psychologique*

On sait que les représentations relatives à la vie du groupe apparaissent généralement, chez le non-civilisé, comme tout enveloppées et imprégnées d'éléments émotionnels qu'il n'est pas possible d'en dissocier.

Cela provient du caractère des cérémonies dans lesquelles ces représentations sont révélées et imposées. Ces cérémonies ont lieu après des jeûnes prolongés, des périodes de retraite ou de séquestration. Elles s'accompagnent d'incantations, d'épreuves physiques, parfois de tortures, de rites saisissants. Elles se renouvellent régulièrement et la charge d'éléments irrationnels qu'elles déposent dans les consciences s'accroît ou se renouvelle avec elles. Le sentiment que l'initié éprouve dans ces moments où il entrevoit pour la première fois ce que c'est que le sang, ce que c'est que l'ombre, ce que c'est que le nom, ce sentiment s'incorpore à sa perception initiale,

1) Les théories sur la mentalité primitive sont très nombreuses, et il serait aussi téméraire qu'inutile d'en proposer une nouvelle. Telle n'est pas notre intention. Nous nous contenterons d'indiquer, parmi les traits les plus caractéristiques de la mentalité du sauvage, ce qui nous paraît indispensable à la compréhension des croyances et des pratiques relatives aux noms.

Digitized by Google

et il ressurgira chaque fois qu'il sera question du nom, de l'ombre ou du sang. Instruits au sein d'un groupe en pleine agitation physique et morale, les individus sentent naître et se fixer définitivement en eux « des sentiments de respect, de crainte, d'adoration[1] ».

Or il semble bien que de ces trois sentiments, et de tous ceux qui se dégagent de l'âme collective, le sentiment fondamental est la crainte. Tantôt cette crainte s'accompagne de témoignages de soumission, et alors nous l'appelons respect ; tantôt elle s'accompagne de prière, de prosternations, de marques d'humilité extrême, et nous l'appelons alors adoration ; tantôt enfin elle s'exaspère contre les propres phantasmes qu'elle a créés et elle se change en fureur. Mais au fond c'est toujours la crainte qui agite ces groupes d'hommes.

Et ce sentiment se comprend. Non qu'il soit inhérent à la nature même du groupe, non qu'il soit un de ces « *émanations collectives* » essentiellement distinctes, au dire de certains sociologues, des faits psychiques individuels : au contraire, de se sentir en nombre, les individus éprouvent d'ordinaire un sentiment de puissance, tout au moins de sécurité. Mais il se fait qu'ici la principale raison d'être de la concentration du groupe c'est précisément de provoquer, sinon chez tous ses membres, du moins chez un très grand nombre, soit une série d'épreuves soit une inquiétude qui doivent leur être salutaires. (Il arrive même très souvent que ces cérémonies se réduisent à une mystification : une partie de la tribu en mystifie une autre.) Cette fin crée l'ambiance. Et parce que, pris un à un, les hommes ont peur, ou se souviennent des occasions identiques où ils ont eu peur, l'ensemble du groupe — dont l'excitabilité est extrême — se comporte comme s'il était effectivement envahi par la peur.

C'est ainsi qu'une représentation collective comporte toujours, en même temps que des éléments confus de connais-

1) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inf.*, p. 1.

Digitized by Google

sance objective, toutes sortes d'éléments subjectifs engendrés par la crainte.

L'arbre agité par le vent, l'eau de la rivière qui s'écoule, la flèche qui vole au but seront habités par des puissances invisibles et redoutables, et l'ensemble des êtres qui sont mûs et qui se meuvent récèlera ainsi une sorte de substance impalpable mais matérielle et active, qui constituera la véritable essence de toute réalité, et dont l'homme devra incessamment chercher à bénéficier, tout en la redoutant.

Le même sentiment de crainte se manifeste naturellement, encore avivé par l'instinct de conservation, dans les représentations qui se rapportent à la personne humaine.

Il se manifeste surtout dans la représentation de participations, ou de certaines activités corporelles qui, par ce qu'elles ont d'inexplicable à première vue, ou de subtil et d'impondérable dans leur réalité concrète, peuvent passer en effet pour des émanations d'invisibles présences : par exemple le rêve, le portrait, l'ombre, le sang, le nom.

Un rêve est quelque chose d'étrange, de fugace, d'imprévisible, qui nous présente des images insaisissables, qui baigne dans une atmosphère brumeuse : ce sont des forces occultes qui se manifestent dans les rêves.

Un portrait, une ombre humaine, sont des êtres mystérieux dans lesquels une personnalité humaine s'identifie à un substratum de forces agissantes. Ils existent indépendamment de l'individu qu'ils représentent, et cependant, comme sa personnalité et sa vie sont les leurs, quiconque agit sur eux agit en même temps sur lui.

Le sang également contient les principes de la personnalité et de la vie, c'est-à-dire des puissances que doivent craindre aussi bien celui à qui elles appartiennent, et qui doit les préserver, que celui qui entre en contact avec elles sans s'être prémuni.

Le nom enfin est par lui-même quelque chose de puissant et de précieux, de redoutable aussi, une sorte d'âme ; ou encore, si l'on veut, c'est le réceptacle d'un peu de cette force

Digitized by Google

éparse dans l'univers, de ce *mana*[1], grâce à quoi les hommes vivent et sont tels qu'ils sont.

§. 2 *Fondement psychologique de la valeur sacrée des noms*

Le nom prononcé consiste essentiellement dans une série de sons. Aussi est-il nécessaire, pour comprendre la valeur du nom, que nous sachions comment le non-civilisé se représente le phénomène du langage. Nos psychologues distinguent dans ce phénomène trois points de vue : le point de vue de la pensée, celui des sons de la voix et celui du sens des mots. La pensée dicte la parole ; du moins c'est ainsi que la plupart se représentent les choses et ceux mêmes qui ne voient dans la pensée qu'une simple parole intérieure, en théorie cependant admettent la même distinction. La parole consiste dans la production d'une série de sons qui forment des mots, entre lesquels l'esprit saisit des rapports qui équivalent à des associations d'idées.

Le non-civilisé, tout d'abord ne distingue pas la pensée des sons, ni les sons du sens, et ensuite de ce mélange de phonèmes et d'images mentales il se fait une représentation mystique si l'on veut, en tout cas très originale et très concrète.

Il ne distingue pas la pensée des sons, ni les sons du sens : la notion même d'une pensée indépendante, ou seulement distincte de la parole, ne l'effleure pas. Où la prendrait-il ? Sa pensée n'est jamais purement méditative, elle est tout orientée vers l'action, toute en alternatives de désirs, de craintes, de volitions. Or cette pensée affective s'accompagne immanquablement, même dans la solitude, de paroles, de cris, proférés ou contenus. Ainsi l'individu ne connaît pas autrement sa pensée que par les secousses intérieures d'une force qui « remue des mots », dans sa poitrine. C'est dans ces termes mêmes que s'exprime encore le poète homérique :

1) Sur la notion de *mana*, v. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie gén. de la magie*, dans *An. soc.*, 1902-3 (t. VII) et *Mélanges d'hist. des rel.* Cfr. trad. du *Manuel* de Chantepie de la Saussaye, Introd., XXXIX ss.

Digitized by Google

« Zeus, demande Héra, quelle parole (ἔπος) as-tu mise dans les φρένες ?» [τ 121] : quelle parole, c'est-à-dire quelle pensée.

« N'espère pas connaître tous mes mots », dit Zeus à Héra [A 545] : tous mes mots, c'est-à-dire toutes mes pensées[1].

Quand les mots sortent de la bouche, « d'entre les dents », ils sont chargés de cette même force intérieure et ceux qui les entendent se sentent pénétrés par elle et sollicités à agir conformément aux images et aux sentiments qu'elle dépose en eux.

Qu'est-ce donc qu'une phrase parlée pour le non-civilisé[2] ? Ce que nous appelons une phrase se constitue pour lui d'une série d'êtres aériens, subtils et agissants, qu'il entend mais qu'il ne voit point, mystérieux par conséquent, c'est-à-dire redoutables, qui descendent dans sa poitrine, s'y agitent et s'échappent par ses lèvres, portant partout où ils circulent des principes d'actions.

Ces principes d'où les tiennent-ils ? Ils les tiennent d'eux-mêmes, et non de l'homme qui les profère. Ils sont en quelque sorte indépendants de lui. C'est par eux-mêmes que les mots évoquent les objets, les animaux, les hommes, les actes à accomplir, les sentiments à éprouver, et dès que l'homme ouvre la bouche pour parler, même s'il ignore la valeur des mots qu'il prononce, même s'il parle contre sa pensée ou contre son gré, les mots exercent leur puissance, les mots ou plutôt, faut-il dire, les séries de mots (et nous dirions volontiers : les esprits des sons, si ce terme d'*esprits* ne correspondait pour nous à une notion d'être immatériels) : car

1) On sait que pour Homère, la parole est constituée d'être subtils, aériens, qui ont une forme [λ367], qui montent des φρένες à la bouche et qui s'échappent de « l'enclos des dents » [v. PREUSS, *Der Ursprung der Religion und Kunst* (*Globus* XCVI, 1904, p. 363]. La pensée n'est qu'une vibration des mots dans le tissu des φρένες.

2) Le non-civilisé attribue aux mots du langage un pouvoir occulte, mais ce pouvoir occulte il le matérialise dans le moment où il le conçoit. Les mots sont à cet égard absolument analogues aux dessins, ou figures plastiques, dont il se sert aussi pour traduire sa pensée. Là nous percevons clairement le support tangible de la représentation : le non-civilisé en perçoit un tout aussi tangible dans les suites de sons qui constituent les mots. Le nom d'un objet, c'est son masque sonore.

Digitized by Google

l'idée de mots isolés formant une phrase logique par leur assemblage est aussi étrangère aux représentations du non-civilisé que l'idée d'une distinction à faire entre leur aspect sonore et leur sens.

En résumé, pour le non-civilisé, les mots sont les essences matérielles et actives des choses et parler équivaut à faire se manifester ces groupes de simulacres animés, personnels[1] et sonores des objets et des êtres, que constituent les séquences verbales.

Cela étant, avant de chercher à connaître la valeur des noms de personnes, demandons-nous quelle est exactement la valeur des noms qui désignent les objets et les animaux. Le non-civilisé concevrait difficilement qu'un objet, qu'un animal, fussent nommés autrement qu'il ne les nomme. Il lui semble que la forme, les dimensions, la couleur et toutes les qualités des objets et des êtres sont exactement contenues dans les mots qui y correspondent.

Ces mots d'ailleurs sont souvent composés de façon à reproduire par leurs sons telles caractéristiques sonores des objets, le cri de l'animal[2]. Mais là où nous parlons de simple harmonie imitative, le sauvage, s'il pouvait raisonner sur ce sujet, parlerait d'une harmonie préétablie, nécessaire, et si étroite que'lle équivaut à une sorte d'identité. L'objet et le mot, l'animal et son nom, quoique distincts de nature, ne pourraient pas exister l'un sans l'autre : l'un appelle l'autre, et celui-ci le représente tout entier. D'autre part ils agissent

1) Paroles placées dans la bouche du dieu égyptien Hike : « Je suis ce *nom* que le Souverain Seigneur a créé lorsqu'il n'existait pas encore deux choses sur la terre. » (P. Lacau, *Textes religieux égyptiens*, 1910, n° 78, l. 5 et ss.)

2) Les langues des sociétés inférieures « expriment toujours leurs idées des objets et des actes précisément de la façon qu'elles se présentent aux yeux et aux oreilles » (Schoolcraft, *Information...* II, p. 341). Il faut noter du reste ici l'importance et l'influence du langage par gestes, qui dans la plupart des sociétés inférieures supplée ou accompagne le langage proprement dit. C'est ainsi qu'on a pu parler de « concepts manuels » (F. H. Cushing, *Manual Concepts*, dans American Anthrop. V. 291 et ss.). Cfr. Mallery, *Sign language*, dans *Ann. Report of the Bureau of Am. Ethnol., Report* I, p. 351 : « Les mots d'une langue indienne... sont... rigoureusement semblables aux gestes qui sont les éléments d'un langage par signes. L'étude de ce dernier est donc indispensable pour une comparaison avec les vocables de l'autre. Un langage explique l'autre... »

Digitized by Google

l'un sur l'autre; toute altération du nom entraînera une modification correspondante dans la nature de l'objet, tout changement essentiel de l'objet déterminera un changement du nom.

Entre le nom et l'objet ou l'animal qu'il désigne, il s'établit un échange si continu d'actions et de réactions que si le nom est prononcé, instantanément l'objet, l'animal, se montrent ; les nommer, c'est presque les saisir, c'est en prendre déjà possession, c'est en tout cas les faire surgir[1].

D'où provient cette puissance évocatrice des mots[2] ?

Nous avons déjà dit qu'elle n'émane pas de la volonté de celui qui les profère. Elle provient précisément, dirait le non-civilisé, de cette étroite ressemblance de la forme du mot et de la nature de l'être qu'il désigne. Dans le mot qui lui sert à désigner *l'eau* il sent la présence d'éléments fluides et transparents comme les parcelles d'eau qui filent entre ses doigts. L'eau est une chose, le mot en est une autre, moins palpable, moins sensible, partant plus mystérieuse et par là même déjà dangereuse ; mais non moins réelle, à cause des participations qui la rattachent à la substance concrète qu'elle exprime.

C'est à leur parfaite adaptation aux choses, que les êtres matériels mais invisibles que sont les mots doivent leur faculté d'évocation. Il serait d'ailleurs erroné de restreindre leur puissance à cette faculté d'évocation[3]. Le mot est une

1) « Les mots ne sont pas regardés seulement comme un moyen d'expression mais comme un moyen d'agir sur les dieux, c'est-à-dire sur la nature, tout comme les cris et la musique... Ce que les mots signifient est déjà réalisé du seul fait qu'on les prononce, en supposant, bien entendu, la force magique nécessaire chez celui qui parle... » (K. T. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, I, XCVI). « S'il savait leurs vrais noms (rokhu name), l'homme pourrait soulever les montagnes, ouvrir le ciel, et régler la marche des étoiles. » (G. Foucart, *Egyptian names*, ds. Hastings, *Enc. R. and E.*, IX, 152). Le nom comporte une force qui peut agir même sur les esprits supérieurs, à condition qu'on répète leur nom avec insistance : « Si un ascète prononce les noms de Radha, Krishna ou Ram 100.000 fois en un seul jour, il obtiendra d'eux ce qu'il voudra » (T. Witton Davies, *Magic and Divination*, 59. Cfr. Edg. Thurston, *Ethn. notes in S. India*, 260.)

2) V. J.-G. Frazer, *Golden Bough*[3], vol. XII, Index, s. v. *Names, Words, Language*.

3) Le tabou ne s'explique pas seulement, comme le croit Kreglinger (*L'ori-*

Digitized by Google

réalité *sui generis* et sans même qu'il évoque la chose, ou l'être à l'image desquels il est formé, possédant les mêmes caractères il suffira à provoquer les mêmes craintes.

Or toutes les choses et tous les animaux ne sont pas précieux ou dangereux au même degré. Il en est qu'il importe de pouvoir évoquer spécialement dans certaines circonstances ou de n'évoquer jamais. Il en est dont le nom peut être prononcé sans danger et d'autres dont le nom est constitué d'éléments, dont le seul contact peut être périlleux. C'est pourquoi tous les mots de la langue n'ont pas la même valeur mystique : la crainte qui crée les illusions du mysticisme n'agit pas également dans toutes les représentations du non-civilisé.

Par là s'expliquent les interdictions portées sur les noms de certains animaux seulement.

Voici des exemples pris à Frazer[1] :

« Les Sibériens ne veulent pas appeler un ours, un ours, ils le désignent en disant : *le petit vieillard, le maître de la forêt, le sage, celui qu'on respecte...* » (P. Labbé, *Un bagne russe, l'île de Sakhaline*, p. 231.)

« Les Indiens Cherokees vénèrent le serpent à sonnettes comme un être supérieur et prennent bien garde à ne le point offenser. Ils ne disent jamais qu'un homme a été mordu par un serpent, mais qu'il a été « égratigné par une bruyère. De même lorsqu'un aigle a été tué à l'occasion d'une danse guerrière, on dit qu'un *oiseau de neige* a été tué. Ceci afin d'éviter que les esprits des serpents et des aigles n'entendent.» (J. Mooney, *Sacred Formulas*, b. c. p. 352.)

« Les Wazignas de l'Afrique Orientale ne désignent jamais par son nom le lion... Ils l'appellent *le maître du pays*, ou bien la *grande bête sauvage*. » (J. Mackenzie, *Ten years*

lution religieuse de l'humanité, p. 35), du fait que « le nom d'un objet ou d'un être en évoque la représentation ».

Plus loin, parlant des noms tenus secrets, Kreglinger dit qu'une appellation moins vénérable sert seule à l'usage courant » : cette appellation cependant évoque tout aussi clairement l'image de celui qui la porte. Seulement elle n'a pas la valeur sacrée du nom original.

1. *Golden Bough*[3], *Part* ii, p. 396 ss.

Digitized by Google

north of Orange River, p. 152 ; C. R. CONDER, dans *Journ. of the Anthr. Inst.*, XVI, 84), etc.

Ainsi, sous l'empire d'impressions où la crainte domine, le non-civilisé conçoit les noms des objets, des animaux, comme des êtres distincts, mais qui ont la même nature et la même puissance redoutable.

Appliquée à l'individu humain, comment cette conception du nom se manifeste-t-elle ?

§ 3. *Les rites de dénomination*

Nous commencerons par réunir quelques-unes des observations ethnographiques se rapportant aux rites qui accompagnent l'acte de la dénomination, soit de la dénomination initiale, soit d'une des dénominations que le non-civilisé — du moins dans certaines sociétés — reçoit successivement au cours de son existence.

Un examen rapide de ces rites prépare déjà à comprendre la signification religieuse ou sacrée des noms.

Rites de l'accouchement. — Nous n'allons pas commencer *ab ovo* — d'autant que l'acte de la conception n'a, pour ainsi dire aucun rapport, aux yeux du non-civilisé, avec la naissance de l'enfant. Il faut cependant que nous disions un mot des rites de l'accouchement, dans lesquels il apparaît que l'essentiel n'est pas la naissance de l'enfant mais la délivrance de la mère : ce qui veut dire que la véritable naissance de l'enfant n'a pas lieu à ce moment mais seulement plus tard, au moment de la dénomination[1].

Ces rites se rapportent à la mère, très peu ou point du tout à l'enfant. Nous sommes assez bien renseignés à cet égard, notamment par les travaux de Miss Owen sur les

1) L'enfant est cependant, dès sa naissance, l'objet de certains rites et de certains soins : section cérémonielle du cordon ombilical, conservation rituelle d'un morceau du cordon desséché (le *Kalduke* des Narrinyeri), conservation des cheveux et des ongles coupés, aspersions et bains, diverses onctions, etc. : c'est que l'on considère en lui le membre du clan qu'il va être bientôt, le futur porteur d'un nom.

Digitized by Google

Indiens Musquakie, de H. R. Voth sur les Oraibi, de Junod sur les Ba-Ronga.

Chez les Musquakie, la femme enceinte est séparée des autres femmes ; elle n'est de nouveau admise parmi elles qu'après l'accouchement et après l'accomplissement d'un rite spécial dans lequel une femme agit comme intermédiaire.[1]

Chez les Oraibi, l'accouchement étant considéré comme un « moment sacré », personne ne peut se trouver auprès de la mère pendant tout le temps qui précède l'apparition de l'enfant. Aussitôt qu'il est apparu, la mère de l'accouchée revient, tire le placenta et va l'enterrer avec le tapis et le sable ensanglantés dans un endroit sacré, « le tas des placentas ». Pendant 20 jours, l'accouchée est soumise à des tabous alimentaires. C'est le vingtième jour qu'on donne un nom à l'enfant[2]. Chez les Ba-Ronga, tous les soins de l'entourage s'adressent à la mère, juqu'au jour (le plus souvent le neuvième) où l'enfant reçoit son nom. La cérémonie de la dénomination coïncide avec celle de la première sortie de la mère. Au moment où elle franchit le seuil de la hutte, la mère, pressant l'enfant contre sa poitrine, aspire la vapeur que produit une petite boule d'argile incandescente jetée dans une marmite pleine d'eau. Ce rite concerne la mère seule, ainsi qu'il est facile de le voir, d'après la description de Junod[3].

L'enfant avant la dénomination. — Dans de nombreuses sociétés, le mariage n'est véritablement accompli qu'après la naissance de l'enfant ; si bien que les rites de l'accouchement ne sont que les derniers épisodes de l'ensemble des cérémonies qui constituent le mariage. Le tout dernier, c'est l'acte de

1) Miss Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians, Publ. Folk-Lore Society*, t. XI (1904), p. 63-65.

2) H.-R. Voth, *Oraibi natal customs, Field Columbian Museum, Anthr. ser.*, t. VI, fasc. 2 (1905), p. 47-50.

Cfr., sur le rite de la dénomination chez les Arunta, Spencer et Gillen, *The Arunta*, I, p. 76.

3) Junod, *Les Ba-Ronga*, Bull. de la Soc. Neufch. de géogr., t. X, 1898, p. 16.

Digitized by Google

la dénomination de l'enfant. C'est à ce moment que chez divers peuples, le père et la mère perdent leurs noms et sont appelés père ou mère d'un tel ou d'une telle[1].

Ainsi l'existence véritable de l'enfant commence seulement lorsqu'il a reçu un nom.

Jusqu'à ce moment c'est un être sans personnalité, sans contact avec les membres du clan, vivant ou mort, privé de toute virtualité religieuse ou sociale, une chair sans âme[2].

L'acte de la dénomination. — Quand l'enfant reçoit-il pour la première fois un nom[3] ?

Les usages varient suivant les peuples.

Il est naturel que la dénomination suive de près la naissance : sans nom, l'enfant est sans défense contre la maladie et la mort[4] ; d'autre part il est dangereux de faire attendre longtemps l'âme de l'ancêtre qui revivra dans son homonyme ; enfin du fait de l'agrégation de l'enfant au groupe par l'intermédiaire du nom, le père et la mère, comme le groupe lui-même, accroissent leur puissance.

Cependant, par un de ces illogismes qui semblent être un des caractères positifs les plus nets des non-civilisés et qui les déterminent à agir dans un sens contraire à leur désir, justement pour que ce désir ainsi déguisé aux regards des puissances occultes soient plus sûrement réalisés, il arrive que la durée de l'existence anonyme du nouveau-né soit assez longue[5]. Il arrive aussi que les tentatives faites pour recon-

1) Dans ces changements de noms des parents, la plupart des auteurs A. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, p. 428-435 ; MERCKER, *die Masai*, p. 59 ; WEBSTER, *Primitive secret Societies*, p. 90 — voient l'effet de la tendance à dissimuler le nom. VAN GENNEP, *Rites de passage*, p. 67, y voit, naturellement, un rite de passage ; ceci nous paraît être une interprétation partielle et discutable.

2) Chez les Ainu — un exemple pris entre mille — l'enfant, dont le corps est formé par la mère, mais à qui le père donne son âme, doit attendre pendant 12 jours la venue de celle-ci. Pendant les six jours qui suivent la, naissance le père va vivre dans la hutte d'un ami, puis il revient dans sa hutte, où se trouve l'enfant ; l'âme ne pénètre que peu à peu dans celui-ci, et ce n'est que le 12e jour qu'il pourra recevoir un nom. (BATCHELOR, *The Ainu*, p. 240.)

3) La question des changements sera traitée plus loin.

4) « On a soin de donner des noms (même) aux tout jeunes chiens de peur qu'ils ne meurent » (A. TUROUÉTIL, *Notes sur les Esquimaux de la Baie d'Hudson*, dans *Anthropos*, 1926, XXI, 3-4, p. 421.)

5) L'inhibition des désirs sous l'effet d'une crainte religieuse ne nous paraît

Digitized by Google

naître le nom qui convient à l'enfant soient infructueuses, ou que le premier nom ne lui soit donné qu'à titre tout provisoire pour permettre de le distinguer des autres enfants : son véritable nom, qu'il recevra plus tard, a une tout autre signification.

Ou encore le don du nom est retardé jusqu'à la manifestation d'un signe extérieur (météore[1] etc.). Chez les Narrinyeri il n'est pas d'usage de nommer l'enfant avant qu'il soit en âge de marcher[2]. La plupart du temps cependant, la dénomination a lieu immédiatement après la naissance. Nous venons de voir que chez les Oraibi de l'Arizona elle était fixée au 20e jour ; chez d'autres peuples elle est différée jusqu'au 40e jour, mais c'est là une limite.

Dans l'Inde védique, c'est le 10e jour que la cérémonie avait lieu : on donnait deux noms à l'enfant, l'un qui devait être connu de tous, l'autre qui n'était connu que de la famille[3].

Comment et par qui le nom est-il conféré à l'enfant ?

Ici les coutumes sont innombrables : tantôt c'est la mère, informée par un rêve, qui nomme l'enfant ; tantôt c'est le père, l'oncle, un proche parent ; tantôt c'est le chef du groupe ou du clan, ou bien un « prêtre », un sorcier ; tantôt c'est le groupe lui-même ou une partie du groupe. Le nom est le plus

pas avoir été suffisamment remarquée. L'incohérence des actions et des tendances du non-civilisé peut souvent être expliquée par là. La mentalité du non-civilisé n'est pas à proprement parler illogique ; elle est contradictoire. Tout comme nous le sauvage éprouve le besoin de justifier sa manière d'agir. Ainsi les tribus actuelles de Bornéo, qui s'interdisent de donner un nom aux enfants en bas âge (ils appellent tous les garçons *Ukat* et les filles *Owing*) en donnent pour raison qu'il est dangereux d'attirer sur l'enfant encore faible l'attention des esprits malicieux (C. Rose et W. Mac Dougall, *The pagan tribes of Bornéo*, 1912, I, 79 ; II, 24). Peut-être du reste, leur interprétation n'est-elle pas tout à fait juste : peut-être serait-il plus exact de voir ici l'effet d'une autre crainte : celle de voir un corps trop faible supporter mal les forces surnaturelles incluses dans le nom.

1) Ce signe se produit habituellement le 20e jour chez les Oraibi, après exposition de l'enfant au rayon du soleil. (N. B. Voth, *Oraibi natal customs*, *l. c.*, p. 17.)

2) Featherman, *Social history of the races of mankind*, II, p. 145.

3) W. Caland, *Allindisches Zauberritual*, 1900, p. 107. Cfr. H. Oldenberg, *La religion du Véda*, 1903, p. 363 et 397-8 ; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 82-83.

La pratique de la double dénomination est très répandue : Wirtz la signale chez les *Marind-Anim* (I, p. 50-ss.) ; W. Crooke la signale chez les Algonquins et les tribus indiennes du N.-W américain : *Folk-Lore of N.-W. India*, II, p. 5.

Digitized by Google

souvent celui d'un ascendant défunt, dans une lignée ou dans une autre ; mais il arrive aussi qu'il soit choisi en conformité avec tel signe caractéristique que présente l'enfant à sa naissance ou telle circonstance qui se produit au moment de sa dénomination. Ou encore on récite à l'enfant une liste de noms et s'il manifeste d'une manière quelconque — éternuements, gestes ou cris — une préférence pour tel d'entre eux, c'est celui-là qui lui est decerné. Ou enfin on use de pratiques divinatoires.

Voici, choisis entre un grand nombre d'autres, quelques faits.

« Chez les Arawak, la mère appelle son bébé d'un certain nom à la naissance (suit, dans le texte, une liste de ces noms) et le *piai* (sorcier) lui donne plus tard son nom secret[1]. »

Chez les Lapons, lorsqu'une femme est enceinte et que le temps de sa délivrance est proche, un ancêtre ou un de ses parents défunts lui apparaît, le plus souvent en songe, et l'informe du nom que l'enfant devra porter[2].

Chez les Wa'ngata du Congo, le premier enfant prend le nom d'un de ses ancêtres paternels ; pour les autres enfants le père choisit parmi ses autres ancêtres ; il arrive quelquefois que le nom soit choisi dans la lignée maternelle[3].

Loskiel[4] rapporte que l'enfant Delaware était souvent nommé d'après un songe de son père.

Au Gabon, c'est le chef du village ou de la famille qui, après avoir aspergé d'eau l'enfant, lui donne un nom[5].

En Nouvelle-Zélande, « quand le cordon ombilical était tombé, on portait l'enfant chez le prêtre... On lui mettait dans l'oreille l'extrémité du *Waka pakodo ra kau* (sorte de

1) *Annual Rep.* (*of the B. of Am. Ethnol.*), 1916-17, p. 676.

2) E.-J. Jessen, *De Finnorum Lapponumque Norvegicorum religione pagana*, 33 sq., cité par Frazer, *G. B*[3], II, p. 368.

3) T. Engels, *Les Wa'ngata*, *Revue Congolaise*, II, 1911, p. 29. Cfr. Landtman, *Kiwai*, p. 234.

4) Loskiel, *Hist. of Mission of United Brethren*, 1794, cité par J.-R. Swanton dans le *Handbook of Am. Indians*, II, p. 16.

5) Wilson, *Western Africa*, cité par H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, p. 212-213.

Digitized by Google

petite idole, de 18 pouces de long à peu près, qui ressemblait à un pieu avec une tête sculptée) afin que le mana du dieu pût couler en lui, et le prêtre prononçait la formule suivante : « Attends que je prononce ton nom. Quel est ton nom ? Écoute ton nom. Voici ton nom. » Le prêtre répétait alors une longue liste de noms d'ancêtres ; et quand l'enfant éternuait, le nom qui était prononcé au même moment était choisi pour le sien[1].

« Pour imposer le nom à un enfant, le sorcier, chez les Temùa, met une couronne de feuilles tressées sur la tête de l'enfant et d'après les mouvements qui sont imprimés à cette couronne, le nom est choisi par lui[2]. »

Chez les Bambara, l'imposition du nom est réservée au chef de la tribu[3]. Les Baholoholos donnent à l'enfant le nom d'un ancêtre paternel ou d'un parent défunt, et ce nom est révélé par le sorcier[4]. Miss Owen, dans l'article que nous avons déjà cité, rapporte que chez les Musquakie ce sont les femmes de la tribu qui nomment l'enfant[5].

Comment procède-t-on pour reconnaître le nom qui convient à l'enfant ?

Souvent c'est le nom d'un ascendant qui est choisi.

Chez les Tchwi du Golfe de Guinée, on montre à l'enfant divers objets ayant appartenu à des membres morts de la famille et celui que l'enfant choisit l'identifie avec l'un ou l'autre de ses ancêtres[6].

Le premier-né, chez les Warega, prend le nom du grand-père paternel, le second celui du plus vieil oncle maternel, le troisième celui du grand-père maternel[7]...

Chez les Baluba, le nom est celui d'un parent de la ligne maternelle : dans ce cas il est donné par le père ; dans cer-

1) R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 184.
2) J. Störmer, *Namengebung bei den Temūa*, p. 254.
3) J. Henry, *L'âme d'un peuple africain, les Bambara*, p. 170.
4) M. Schmitz, *Les Baholoholos, Monogr. ethnogr.*, IX, p. 327.
5) *Folk-Lore of the Mus quakie Indians*, p. 63-65.
6) M.-H. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 493.
7) E. Delhaise, *Les Warega, Monogr. Ethnogr.*, V, p. 153.

Digitized by Google

tains cas déterminés, c'est la mère qui le donne, en choisissant dans la ligne maternelle[1].

On recourt aussi à la divination.

Chez les Tchwi de Guinée, l'enfant reçoit le nom d'un ancêtre mort, après une épreuve divinatoire, « et le procédé, dit M. H. Kingsley, semble général[2]. »

Les procédés divinatoires sont de plusieurs sortes.

Il y a d'abord le rêve : ainsi chez les Warega, un parent défunt apparaît à la mère pour lui révéler le nom de l'enfant qui va naître[3].

Chez les Baluba, le désir du défunt s'exprime d'une façon que le prêtre seul peut interpréter[4].

Le rêve avec indication immédiate peut être remplacé par la vision d'un accouchement anormal ou laborieux, que le prêtre encore interprète comme une indication : c'est ainsi que les choses se passent chez les Baholoholos[5].

L'enfant peut aussi révéler lui-même son nom en l'indiquant par un choix qu'il fait parmi une série d'objets qui ont appartenus à différents ancêtres décédés[6] : en en regardant un comme s'il le reconnaissait, ou en tendant la main vers lui (Congo belge) ; ou bien il interrompt, en criant, en éternuant, la récitation d'une liste de noms (Nouvelle Zélande ; Tatares Cheremiss). La divination a quelquefois lieu par une combinaison de feuilles, de petits bâtons, de mouvements observés dans un liquide.

Enfin les ressemblances physiques du nouveau-né avec tel ou tel parent défunt fournissent des indications : chez les Nutka, les Tlingit, les Wa Nyika, ce procédé est le seul qui soit employé.

« Je trouve, écrit Gordon[7], chez les Chamâs une pratique

1. E. Colle, *Les Baluba, Mon. ethnogr.*, X, p. 251.
2. M. H. Kingsley, *Travels in W.-Africa*, 203. Pour d'autres exemples, v. *Infra, Prim. cir.*, ii, p. 3 ss. Cfr. G. F. Klemm, *Kulturgeschichte*, iii, 77 ss.
3. Delhaise, *l. c.*, 153.
4. Colle, *l. c.*, 251.
5. Schultz, *l. c.*, p. 327.
6. M. H. Kingsley, *l. c.*, p. 222.
7. E.-M. Gordon, *People of Mungeli Tahsil, Bilaspur district* : dans : *Journal of Asiatic Society of Bengal*, 1902, III, p. 48-49.

Digitized by Google

qui est connue sous le nom de Botlagânâ. Avant d'enterrer un membre important de la famille, il est d'usage chez eux de faire une marque sur le cadavre, soit avec du ghi, soit avec de l'huile ou de la suie ; et quand il naît dans la suite un enfant dans la famille, on examine son corps pour voir si la même marque ne s'y trouve pas. Si on la voit, on considère que cet enfant est une réincarnation de cet ancêtre. »

M. Lévy-Bruhl, dans son ouvrage sur l'*Ame primitive*, a indiqué un certain nombre de procédés divinatoires employés pour discerner le nom à donner à l'enfant[1] (p. 418 ss.).

Chez les Maidu, dit Swanton, les enfants étaient souvent nommés d'après un incident arrivé au moment de la naissance, mais beaucoup ne recevaient leur nom que lorsqu'ils étaient assez âgés pour présenter une caractéristique qui fournissait l'indice d'un nom approprié. Auparavant ils s'appelaient : enfant ou bébé ou garçon. Le père et la mère ne les appelaient pas autrement durant toute leur vie.

A la naissance d'un Cinghalais, l'astrologue est appelé. Il vient présider la « fête du riz[2] » : il place dans la bouche du bébé quelques grains de riz. Il donne à l'enfant le nom d'une planète à laquelle il songe en ce moment. Ce nom il le confie au père et celui-ci le murmure tout bas à l'oreille de l'enfant. Personne d'autre ne le connaîtra[3].

Chez les Morvins du Caucase, le nom est choisi par analogie avec un accident récent[4].

Sur la Côte d'Or, il est parfois choisi en rapport avec le jour de la naissance[5].

D'après Swanton, que nous avons déjà cité, les Kiowa, qui n'avaient pas de clans, portaient des noms suggérés par l'un ou l'autre événement fortuit, ou bien par l'exploit guerrier d'un ancêtre. Parfois cependant, ils étaient héré-

1) De nombreux faits sont également rapportés par Frazer, *G. B*[3], ii, chap. VI.
2) Cfr. la coutume analogue des Khonds d'orissa, Macpherson, *Memorials*, p. 72, 92, 134.
3) Miss Gordon Cumming, *Two happy years in Ceylon*, vol. I, p. 278-9.
4) E. Clodd, *Magic in names*, p. 66.
5) Ellis, *The Tshi-Speaking peoples of the Gold Coast*, p. 332.

Digitized by Google

ditaires ; et dans tous les cas ils étaient conférés par les grands parents, à l'exclusion des parents. Les jeunes gens, lorsqu'ils devenaient grands portaient habituellement des noms qui leur avaient été suggérés en rêve.

L'*Annual Report of the Bureau of Am. Ethnol*[1] de 1916-17, p. 677, nous indique plusieurs façons, en usage chez les tribus indiennes de déterminer le nom qu'il convient de donner à l'enfant : « Chez les Arawak Pomeroon,... le *piai* (sorcier) donne un nom à l'enfant à la suite d'un rêve qu'il a eu... Chez les Makusi, c'est la grand'mère qui le lui donne, à l'issue de la couvade... Chez les Carib Surinam, la famille se rassemble autour du nouveau-né : « Son œil, dit quelqu'un, ressemble à une fleur. » — « Non, dit un autre, mais son nez est crochu comme le bec du petit aigle » — « Son menton est comme une feuille de tabac » dit la grand'mère. Et c'est son avis qui prévaut. L'enfant s'appellera « Petite feuille de tabac[2]. » etc.

Tous ces faits nous montrent deux choses : l'importance absolue de l'acte de la dénomination et sa valeur religieuse[3].

Nous verrons plus loin en quoi consiste exactement cette valeur. Mais déjà nous pouvons nous rendre compte que le fait de nommer pour la première fois l'enfant constitue en soi l'acte le plus important des premiers jours de son existence. Ce n'est pas un acte qui s'agence avec d'autres aussi importants que lui, un prétexte ou un prélude de cérémonies comme c'est le cas pour l'apparition des signes de la puberté, qui coïncident avec les cérémonies d'initiation, et qui les motivent dans une certaine mesure mais ne les commandent pas tout entières. Ici, au contraire, l'ensemble du rite est subordonné au geste essentiel de la dénomination,

1) Nous désignons désormais les publications de cette collection par ces deux mots : *Annual Report. (An. Rep.)*

2) *Cfr.* 43d *An. Rep.* (1925-26), p. 86 et 87.

3) « (Les Khonds) sont persuadés que la réception d'une âme dans une tribu, lorsqu'elle est destinée à animer une forme humaine, n'est complète qu'après la cérémonie où l'on donne à l'enfant son nom, le septième jour après la naissance ; et ils soutiennent... que Boora met à part une certaine quantité d'âmes pour être distribuée parmi chaque génération humaine. » (MACPHERSON, *Memorials of service in India*, p. 134).

Digitized by Google

rien ne se fait qu'en fonction du nom et de sa valeur sacrée.

Quant à cette valeur sacrée elle-même, elle apparaît à la fois dans la croyance à la réviviscence de l'ancêtre par l'intermédiaire du nom, dans les pratiques divinatoires auxquelles ont recours prêtres et sorciers ; dans la scrupuleuse fidélité avec laquelle les traditions sont chaque fois observées : elle va apparaître encore mieux dans les rites proprement dits qui chez certains peuples accompagnent l'acte de la dénomination.

Un rite est la figuration active d'une croyance. De même que chez les individus les perceptions tendent toutes à se prolonger par des actes, de même dans la mentalité collective, les représentations du sacré tendent à s'exprimer en des séries de gestes et de chants : ce sont les rites.

Si donc le non-civilisé se représente les éléments sacrés des noms comme des parcelles de forces surnaturelles animant des syllabes prononcées, murmurées ou chantées et se communiquant à celui qui est nommé, il est inévitable que cette représentation s'extériorise et s'épanouisse, pour ainsi dire, dans certains rites.

Les rites proprement dits. — Dans le 43e *Annual Report*, M. Francis La Flesche a donné une description très détaillée d'un ensemble de rites se rapportant à l'acte de la dénomination chez les Osages.

Nous détacherons de cette description les principaux traits qui, chez un peuple déjà très évolué, accusent encore la notion prédominante du sacré.

Mais auparavant nous voudrions citer quelques exemples de rites analogues pris çà et là[1].

Parmi les rites concomitants à la dénomination, le plus

1) On en trouvera un grand nombre d'autres dans : E. B. Tylor, *Primitive Civilisation*[4], t. II, 430, 437, 440 ss. ; H. Voth, *Oraibi natal customs*, dans *Field Columbian Museum, Anthr. ser.*, t. VI, fasc. 2 (1905), 55-57 ; Skeat-Blagden, *Wild Tribes of Malay Penins*, 1905, t. II, p. 355 ; Doutté, *Merrâkech ,passim* ; Boas, *The Jesup North Pacif. Exped.*, 258, 271 ; *Seventh An. Rep.* (1885-6), p. 243 ; les articles cités dans le *Handbook*, II, p. 16 *(Bulletin 30 of the Bureau of Am. Ethnol.)* ; etc.

Digitized by Google

répandu est sans doute celui de l'aspersion. Nous en avons déjà vu un exemple au Gabon. En voici d'autres :

« Les insulaires de Kitchtak lavent l'enfant et lui donnent un nom. » (BILLINGS, *N. Russia*, p. 175.)

« Les Jumanas du Brésil aspergent l'enfant avec une décoction de certaines herbes dès qu'il est en état de se tenir debout ; on lui donne en même temps un nom qui a appartenu à un ancêtre. » (MARTIUS, *Ethn. am.* I, p. 485[1].)

« Les Maoris ont une cérémonie en tous points analogue à celle du baptême, au cours de laquelle un prêtre récite une longue liste de noms. Quand l'homme éternue, il s'arrête et le nom qu'il a prononcé en dernier lieu est celui qui est choisi : le prêtre trempant alors un rameau dans l'eau en asperge l'enfant ; et l'on dit que le Karamu (esprit) a surgi de l'eau[2]. » (R. TAYLOR, *Te Ika a maui*, p. 185.)

« Chez les Yomba de l'Afrique Occidentale, l'homme-médecine est appelé pour conférer le nom à l'enfant. Il le fait en projetant avec une branche sur le visage de l'enfant de l'eau d'un vase placé au pied d'un arbre sacré[2] ». Au lieu de l'asperger d'eau, continue Clodd, les sorciers Zuñi soufflent profondément sur la branche, puis l'approchent de la bouche du bébé.

Plusieurs auteurs voient dans ces aspersions cérémonielles des rites d'initiation, de purification, d'agrégation, absolument distincts de l'acte de la dénomination.

Il nous paraît qu'ils ont tort et que l'aspersion n'est que la représentation matérielle du phénomène qui s'opère dans la personne de celui qui reçoit le nom. Il est inexact de parler d'initiation à propos d'un nouveau-né. D'autre part, de quoi serait-il purifié par ce prétendu rite de purification ?

Enfin que ce soit un rite d'agrégation, on n'y consent qu'à la condition de le laisser en connexion avec la dénomination : sans quoi on ne s'explique pas qu'une aspersion ait le sens d'une agrégation.

1. V. d'autres exemples analogues dans TYLOR, *Pr. Cic.*, II, 551.
2. CLODD, *Magic in Names*, p. 68.

Digitized by Google

Car c'est l'essence même du rite d'être un symbole, un symbole joué et parlé : les rites de la corde, de l'anneau, du bracelet, de la couronne etc., qui accompagnent le mariage, ne s'expliquent que par là. Le rite qui veut qu'en Palestine la jeune fille s'approche de la maison de son futur époux, une jarre pleine d'eau sur la terre, et qu'elle laisse tomber la jarre au moment où elle franchit le seuil, ce rite ne s'explique que par le changement de personnalité auquel elle vient de consentir. Et de même le rite de l'aspersion ne s'explique qu'en fonction de la cérémonie de la dénomination.

Qu'est-ce qui se passe dans l'enfant, au moment où il reçoit son nom ? Il est investi d'une force sacrée ; par l'intermédiaire de quelques syllabes proférées d'une façon particulière, l'âme d'un ancêtre[1] descend soudain en lui, le groupe le reconnaît pour un des siens, il n'est plus seulement un être quelconque de chair vivante : il a une personnalité, toutes les vertus religieuses et sociales incluses dans le nom se sont comme déversées sur lui.

L'aspersion s'explique par là : elle n'est pas autre chose qu'un symbole de la puissance dont est baigné l'enfant. C'est souvent avec du sang que l'enfant est aspergé, et ceci donne au symbole toute sa force : de même que le sang, le nom est un mystérieux principe de vie, et il convient de les associer l'un à l'autre.

Ainsi chez les Chuckchee, avant la cérémonie de la dénomination les visages de la mère, de l'enfant, des parents, étaient barbouillés de sang[2].

Les Lapons[3] pratiquaient jadis le même rite. Mais, sous l'influence du christianisme, le sang fut remplacé par de l'eau colorée en rouge par une décoction d'écorces d'aulne.

1) Ou une parcelle de l'âme de celui qui le nomme : la cérémonie de la dénomination s'accompagne chez les Sioux d'un geste suggestif : un homme brave et bon souffle dans la bouche de l'enfant. Ce geste est désigné par l'expression de « transmission du caractère » (11th *An. Report*, p. 182).

2) W. Bogoras, *The Chuckchee*, dans *Mem. Amer. Mus. Nat. Hist* : *the* Jesup North Pacific Exp., vol. VII, 1907, 511.

3) N. P. Leditström, *Om Lapparnes Björnfänge*, Stockholm 1755.

Digitized by Google

Ce rite « baptismal », qui succède chez les Lapons, au baptême chrétien, nous a été décrit par plusieurs auteurs et il est intéressant d'en signaler quelques traits.

Les rites du *same-namma* et de l'*adda-namma* (deuxième baptême avec lavage après le baptême chrétien) n'étaient jamais administrés par la marraine chrétienne, mais par une autre femme, généralement la mère. Elle se servait d'eau chaude, dans laquelle, rapporte Jessen[1], deux rameaux de bouleau étaient jetés, l'un tel qu'on l'avait coupé, l'autre arrondi en forme d'anneau. La *lanyo edue* ou « épouse laveuse » disait à l'enfant : « Sois aussi fécond et aussi fort que le bouleau auquel ces deux anneaux ont été arrachés. »

Après avoir jeté dans l'eau quelques objets de cuivre ou d'argent, appelés *namma skiello*, elle le baptisait, disant : « Je te baptise d'un nouveau nom : N... Tu seras plus heureux par cette eau-ci que par celle où le prêtre t'a plongé. Par ce bain, je vous appelle, ô homme mort N... Vous allez ressusciter, être bien portant et recevoir un nouveau corps. Et toi, enfant, tu auras la même destinée que celle qu'il a eue pendant sa vie. » Lorsque l'enfant était baptisé, elle ajoutait : « Maintenant tu es baptisé par le *same-namma* (ou *addanamma*, si c'était un changement de nom) avec le nom d'un homme mort : vois comme tu es heureux grâce à lui ! » Les *skiello* sont alors retirés de l'eau et attachés à l'enfant. Ils sont considérés comme amulettes et plus tard l'enfant, devenu adolescent, les attachera à son tambour. Avant le rite de l'*addanamma*, l'eau est consacrée au mort. Ce rite est très ancien : « *one of the most sacred rites of the sacred rites of the pagan Lapps*[2].

Jessen dans le récit que nous venons de transcrire dit que les rameaux sont des rameaux de bouleau. Leem et Högström parlent d'une eau de coloration rouge obtenue par une décoction d'écorces d'aulne. Nous sommes fondé à croire, d'après ceci, qu'il y a eu évolution, sous l'influence chré-

1) *De Finnorum Lapponmque Norwegicorum religione pagana* (1767), p. 36.
2) V. M. Mikhailowskii, *Journ. Anthr. Inst.*, XXIV (1894), 148.

Digitized by Google

tienne : on a perdu de vue le sens de cette eau rougie, elle-même substinée au sang, qui dans les conceptions laponnes primitives, avait tant d'importance[1].

Le sens religieux de la dénomination apparaît mieux dans l'étude que M. Francis La Flesche nous a donnée. Le sens religieux nous apparaît ici fortement chargé d'une valeur sociale que nous négligeons provisoirement.

Examen d'un ensemble de rites. — Les renseignements publiés par M. Francis La Flesche lui ont été fournis par deux Osages, l'un appartenant au clan Puma, l'autre au clan des Tsi-'Zhu Wa-shta-ge. Aucun des deux ne savait l'anglais, et rien dans leur façon de répondre aux questions qui leur étaient posées ne dénotait une influence étrangère.

M. La Flesche les a interrogés séparément sur les rites de leur clan. Ces rites diffèrent en certains points, non assez toutefois pour que nous devions, comme l'a fait notre auteur, étudier séparément le cérémonial de chaque clan. Les données essentielles du mythe qui fournit le thème général et les principaux motifs de récitatifs se retrouvent les mêmes de part et d'autre.

D'après ce mythe, les Osages vivaient jadis à l'état nomade, libres de toute organisation sociale et de toute discipline.

Quelques hommes cependant prirent l'habitude de se réunir de temps en temps, pour échanger leurs observations et les réflexions qu'ils avaient faites sur le soleil, la lune et les autres astres, dont ils suivaient attentivement la marche dans le ciel.

Ils coordonnèrent leurs observations et remarquèrent que les quatre changements réguliers de la végétation terrestre correspondaient à différentes phases des mouvements

1) V. P. Fjellström, *Om Lapparness Björnfänge*, Stockholm, 1755. A noter que chez les Chuckchee, avant la cérémonie de la dénomination, semblable à celle des Lapons, les visages de la mère, de l'enfant et des parents étaient barbouillés de sang (V. Bogaras, *l. c.*, p. 511). V. coutume analogue chez les Arunta (le sang est remplacé par l'ocre rouge) : Spencer et Gillen, *The Arunta*, 1927, II, p. 484, 485.

Digitized by Google

célestes. Ils furent ainsi amenés à établir une connexion étroite entre l'aspect du ciel et les choses de la terre, et à reconnaître qu'il émane du soleil, de la lune et des astres, une force génératrice, qu'ils appelèrent Wa-kon-da, Pouvoir mystérieux.

Eux-mêmes s'appellent dans la légende « les Petits Ancêtres ». C'est d'eux qu'il est continuellement question dans les récitatifs : on y raconte comment ils demandèrent à ceux d'en haut des instructions, des gages de vie, des noms, et comment il leur fut répondu.

Le rite n'est qu'une figuration de ce mythe : dans la maison où se trouve l'enfant qui va recevoir un nom, un groupe représente le ciel, avec le soleil, la lune et les étoiles et un autre groupe représente la terre avec ses eaux, ses plaines, ses montagnes.

La maison elle-même devient un symbole de l'univers, qui contient le ciel et la terre, et toute la cérémonie n'est que l'expression du désir où sont les hommes que le souffle tout puissant du Wa-Kon-da[1] se manifeste dans le petit être qui sera bientôt pourvû d'un nom.

Ceci nous donne déjà une idée de l'importance primordiale de la dénomination : l'univers tout entier, incorporé au clan, se concerte pour accueillir l'enfant sur qui la force divine se prépare à descendre.

Aussi longtemps d'ailleurs que la cérémonie n'a pas eu lieu, l'enfant n'a pas de place dans le clan, il n'a pas de personnalité. Quand le père de l'enfant a tout préparé pour la cérémonie, il envoie un message, avant le soir, au Sho-Ka (héraut) de son clan. Le So-Ka vient immédiatement le trouver. Quand il arrive, le père dispose devant lui les différents objets destinés à ceux qui prendront part le lendemain à la cérémonie, sans oublier une petite pipe, à l'aide de laquelle le Sho-Ka offrira à ceux d'en haut la fumée propitiatoire.

1) Qu'il nous soit permis de transcrire les noms propres indiens sans tenir compte de la graphie phonétique compliquée des spécialistes.

Digitized by Google

En termes rituels le père informe le Sho-Ka de son dessein de donner un nom à son fils. Celui-ci lui donne son consentement et retourne avertir les chefs des clans qui participeront à la cérémonie. Le lendemain, avant le lever du soleil, les officiants se réunissent. L'ordonnateur des cérémonies, le Xo-Ka, récite le passage du rituel qui règle la façon dont il doit être accoutré : pendant qu'il le récite un assistant plonge les mains dans un liquide de couleur rouge, dirige les paumes vers le point de l'horizon où va paraître le soleil — dans le récitatif, la couleur rouge est dite couleur de l'aurore — puis, au moment où le Xo-Ka prononce ces mots : « *Et les petits ancêtres peindront leur visage lorsqu'ils s'avanceront dans le sentier de la vie* », il lui barbouille le visage de rouge. Il lui pique ensuite deux blanches plumes d'aigle dans les cheveux. Ces plumes symbolisent chacun des deux rais de lumière qui apparaissent de chaque côté du disque du soleil au moment où celui-ci va paraître.

Le Xo-Ka reçoit encore de l'assistant une onction de graisse de buffle et d'huile. Enfin il se passe autour du cou une plaque d'écaille ,représentant le soleil.

Il n'est pas difficile de deviner la signification de ces divers préparatifs : il s'agit de se rendre favorables, grâce à leurs symboles, le rouge, la plume d'aigle, la graisse et l'huile, d'une part les puissances célestes, et particulièrement celle qui émane du soleil. et d'autre part les puissances terrestres, dispensatrices de vie et de force.

Tout le pouvoir contenu dans ces symboles se concentrera tout à l'heure, au moment de la dénomination, sur la personne de l'enfant.

Les représentants des deux clans, celui du ciel et celui de la terre, sont entrés dans la maison où se trouve l'enfant, ils se sont rangés à des places déterminées en fonction de leur orientation. Ils attendent l'arrivée du Xo-Ka. Le Xo-Ka représente maintenant l'enfant : il s'approche de la maison, lentement, dans l'attitude des suppliants : comme eux il porte la petite pipe avec laquelle il fera des offrandes

Digitized by Google

de fumée. Il psalmodie, en marchant, des phrases où il est dit que les Petits Ancêtres, ayant supplié le Wa-Konda de leur indiquer le chemin de la longue vie, apprennent qu'ils doivent le demander au soleil, l'astre mâle, et à la lune, l'astre femelle.

Ce chemin de la longue vie ne doit pas seulement s'entendre, disent les Osages, de la longévité, mais aussi de la force génésique qui est le vrai pouvoir de vie.

Après plusieurs pauses, par quoi le Xo-Ka donne à sa supplication une sorte de rythme destiné à influencer progressivement les puissances supraterrestres, il arrive enfin à la maison, où il va se placer dans le coin situé du côté de l'est, en face du père, de la mère et de l'enfant.

A ce moment a lieu la cérémonie du Wa-thé-Ke : il s'agit de l'envoi, par le père, de certains objets, couvertures etc., à certains membres des clans présents, qui les reçoivent en honoraires.

Ces objets leur sont portés par le Sho-Ka. Ils signifient que le père désire que ceux qui les reçoivent récitent l'hymne de leur clan, relatif aux éléments de la vie dont l'enfant va être gratifié par l'intermédiaire du nom.

En même temps que ces objets, l'envoi comporte divers présents symboliques : rameaux de cèdre, coupes remplies de grains de blé, bouilloires ou vases pleins d'eau, écailles de moules etc. L'officiant qui reçoit un rameau de cèdre récitera l'hymne du cèdre rouge. (Le cèdre rouge possède et confère le pouvoir de résister à la mort.) Celui qui reçoit une coupe de grains récitera l'hymne de la végétation, source éternelle de vie, et ainsi de suite.

Quand le dernier présent est envoyé, les officiants commencent à réciter leurs hymnes à haute voix. Tous les hymnes sont différents et les tons sur lesquels ils sont proférés sont également différents. Si bien, dit M. La Flesche, que ce chorus assourdissant et discordant serait tout à fait inintelligible pour quiconque ne serait pas initié.

Il ne nous paraît pas cependant que cette singulière pratique doive s'expliquer par la crainte de laisser pénétrer dans

Digitized by Google

l'oreille profane quelques bribes de ces hymnes. Il est plus probable que les Osages, persuadés que la force des hymnes réside autant dans la valeur des sons qui les composent que dans les faits qui y sont racontés, pensent provoquer irrésistiblement l'attention et l'intervention des forces surnaturelles en les invoquant toutes à la fois, par une sorte de vaste symphonie vocale dont la confusion et l'incohérence augmentent encore la puissance. C'est ainsi que les formules magiques sont très souvent inintelligibles.

Ce qui va déterminer les forces du ciel et de la terre à s'unir pour sanctionner le don des quelques syllabes qui formeront le nom, c'est le tumulte de toutes ces syllabes entrechoquées, incantées sur tous les tons.

Elles sont comme sollicitées par ce bruyant épisode à entrer dans cette maison et leur présence n'aura pas cessé quand tout à l'heure le nom de l'enfant sera prononcé, et il en sera tout pénétré.

M. Francis La Flesche est parvenu, non sans peine, à décider ses informateurs osages à lui réciter ces hymnes, et il en donne dans son étude une traduction libre.

Nous en détachons quelques passages :

... En vérité, en ce temps et lieu, il a été dit dans cette maison : Les Petits Ancêtres descendront sur la terre pour devenir des hommes. Mais alors ils s'adressent encore au dieu du jour et lui disent : Les Petits Ancêtres n'ont pas de noms, ô Grand-Père.

Le dieu du jour répondit :

Vous dites que vous n'avez pas de noms, vous serez nommé d'après moi Mi-wa-ga-xe, Enfants du soleil. Les petits enfants prendront ce nom lorsqu'ils seront sur le sentier de la vie. Quand ils le prendront pour nom personnel, ils vivront une longue vie.

... Quels noms les Petits prendront-ils ?

Il a été dit : Mon-çi-tse-xi : Flèche sacrée

I-e-çka-wa-the : Diseur de clairs-discours.

Mon-zhon-op-the-win : Femme qui erre sur la terre etc.

Digitized by Google

D'une autre hymne :

... *Les Petits Ancêtres* (descendant sur la terre) *n'avaient point de quoi se faire des corps.*

Alors ils dirent au plus jeune de leurs frères :

« O jeune frère,

Les Petits Ancêtres n'ont point de quoi se faire des corps :

Prends-y garde et vois ce qui peut être fait. »

Comme ces mots étaient prononcés,

Le messager descendit à la quatrième division du ciel,

Là où se trouvait l'oiseau (l'aigle femelle) *qui n'avait pas d'inclination au mal,*

Et qui, toujours présent, attendait sur son nid, au centre de l'immense terre,

Là où se trouvait aussi l'aigle mâle :

De celui-ci nous recevrons le nom de Mon-zhon la Terre,

L'autre voyage en vérité, au loin et au large, par toute la terre :

De l'autre nous recevrons le nom de Mon-zhon-ga-shon, Qui voyage sur la terre.

Nous prendrons aussi le nom de Mon-zhon-chon-çka, Centre de la terre : car ils habitent au centre de la terre.

Les Petits Ancêtres sont maintenant des hommes.

Nous prendrons aussi le nom de... suit une nouvelle série de noms (p. 70).

L'aigle révèle ensuite aux Ancêtres ce qu'ils doivent lui emprunter pour être assurés d'une vie heureuse et longue. Mais nous voyons clairement par ce qui précède que c'est grâce aux noms que l'Aigle leur suggère de prendre qu'ils sont devenus des hommes : ils n'ont pas auparavant « de quoi se faire des corps », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de personnalité.

La récitation des hymnes prend fin. Le Sho-Ka dépose devant le chef du clan auquel appartiennent le père et la mère de l'enfant une coupe d'eau contenant de petites branches

Digitized by Google

de cèdre rouge. L'eau et le cèdre rouge sont des symboles de vie, ainsi qu'il est dit dans un autre hymne osage :

Quand les Petits Ancêtres en usent comme d'un symbole,
Ils vivent (vivront) toujours d'une longue vie.

Un bol de grains de blé émondé est placé à côté de la coupe. Le Sho-Ka prend alors l'enfant et le porte au chef du clan. Celui-ci le reçoit dans ses bras et plongeant la main droite dans la coupe remplie d'eau et de branches de cèdre, puis dans le bol de grains de blé, il touche doucement du bout des doigts les lèvres, la tête, les bras et le corps de l'enfant.

L'enfant est ensuite présenté à chacun des chefs des clans qui accomplissent tous le même rite. Le sens de ce rite n'est pas douteux. Avant que le souffle céleste du Wa-Kon-da descende avec le nom sur le petit être, il convient de lui communiquer, pour le préparer, les forces de la terre, de l'eau qui est toujours agitée et vivante, du cèdre sur qui les années sont impuissantes, du blé qui renaît sans cesse de lui-même.

Les chefs des clans représentent les groupes humains qui, en agréant la venue du nouveau-né, lui prêtent également de leur force.

La cérémonie de la dénomination proprement dite se place ici.

Le Sho-Ka conduit la mère de l'enfant au maître des cérémonies (le Xo-Ka). Celui-ci prend deux petits bâtons qu'il lui met dans les mains : chacun de ces bâtons représente un nom, pris parmi ceux qui appartiennent au clan dont l'enfant va devenir membre. La mère est invitée à en choisir un des deux.

Elle choisit, dit M. La Flesche, celui qui sonne le plus agréablement : c'est qu'elle le croit chargé d'un sens religieux plus intense.

Les noms sont de deux espèces : il y a les noms de ciel et les noms de terre. Cette distinction est issue de mythes

Digitized by Google

cosmogoniques, rapportés dans des hymnes que M. La Flesche a traduits (v. p. 50 sq.). Il cite un certain nombre de ces noms.

-Mais le sens littéral de la dénomination n'est pas ici ce qu'il y a d'important, c'est l'élément profane d'un acte dont toute la valeur sacrée concentre sur le fait de prononcer selon les rites quelques syllabes où se trouvent symbolisées, ou plutôt matériellement impliquées la personnalité et la destinée d'un être nouveau.

Le sens du nom, s'il rappelle des épisodes mythiques, a surtout pour fin de situer l'enfant dans son groupe.

« Par exemple : les hommes qui reçoivent des noms tels que Poisson-blanc, Poisson-bleu etc., connaissent par là qu'ils sont membres de la *gens*-poisson, de la *gens* dont le symbole est le poisson, et que la place de leur gens dans la tribu Osage est la première des deux subdivisions de la grande division qui symbolise la Terre...

De même ceux qui portent des noms tels que Grand-chêne, Protecteur de la terre, etc., connaissent ainsi qu'ils sont membres de la gens du Chêne, dont le symbole est le chêne mâle. » (*l. c.*, 86-87.)

Et ainsi de suite. Nous y reviendrons.

La cérémonie de la dénomination n'est du reste pas encore achevée. Quand la mère a proféré le nom de son enfant et est revenue à sa place, le Sho-Ka la prend par la main et la conduit de nouveau devant le maître des cérémonies. Celui-ci l'instruit alors des rites qu'il lui reste à accomplir. Entre eux est étendue une robe de peau de buffle, décorée de dessins symboliques. Le maître des cérémonies dit à la mère : « Ma fille, je vois que vous avez apporté avec vous une robe que vous avez confectionnée et décorée pour le bien de votre enfant. C'est une robe sacrée qui doit être revêtue selon le rituel imposé. Vous observerez ce rituel pendant quatre jours. Vous teindrez la raie qui sépare vos cheveux. Ce sera là un signe que vous désirez pour votre nouveau-né une vie longue et féconde, et que vous en suppliez le dieu du jour, dont le sentier surplombe le milieu de la terre... »

Digitized by Google

Et il continue à lui indiquer dans le détail les usages auxquels elle devra se conformer pendant quatre jours.

Ceci nous intéresse moins : il était cependant nécessaire d'en parler : d'après La Flesche, en effet, la cérémonie de la dénomination n'est véritablement consommée qu'après ces quatre jours et c'est seulement alors que l'enfant a une place, non seulement dans son clan, mais encore dans le ciel et sur la terre : il existe désormais.

V. Larock.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Le Nouveau Testament, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec introductions et notes, sous la direction de Maurice Goguel et Henri Monnier, Paris 1929 (1 vol. in-4°).

Les Evangiles, traduction et commentaires de Lamennais. Paris, 1928 (1 vol. in-8°).

L'éditeur parisien Payot a publié, presque simultanément, deux traductions très différentes du Nouveau Testament. L'une est la traduction complète du Nouveau Testament de la Bible dite du Centenaire (de la Société biblique de Paris) ; l'autre est la traduction des Evangiles de Lamennais.

La première est faite d'après le texte grec original par des traducteurs différents. La seconde est faite d'après le texte latin de la Vulgate par un seul traducteur.

La première est accompagnée de tout l'appareil scientifique (notes critiques, historiques, philologiques, archéologiques, géographiques, etc.). La seconde est absolument étrangère à la science biblique moderne.

La première est remarquable par le soin qu'elle apporte à la distinction des époques, des rédactions, à l'examen de l'authenticité des textes, des variantes que ceux-ci présentent. Rien de tout cela dans la seconde, qui ne renferme que des notes pieuses ou de nature théologique, et qui sont conformes à l'enseignement orthodoxe de l'Église romaine. Lorsque Lamennais la composa, il n'était pas encore sorti de l'Église.

On peut reprocher à la première de ces traductions un certain manque d'unité, provenant du fait qu'elle est de plusieurs auteurs différents. Ce défaut est bien plus sensible encore dans la traduction de l'Ancien Testament qui n'a pas entièrement paru, et dans laquelle le nombre des collaborateurs est beaucoup plus grand. On peut aussi lui reprocher une certaine timidité dans la critique. Par

Digitized by Google

exemple, l'introduction au 4e Évangile est bien hésitante, et il est tout à fait insuffisant de dire que la notion du Logos a ses origines dans les écrits gnomiques (canoniques et apocryphes) de l'Ancien Testament. Comme l'ont montré les travaux des théologiens modernes, en particulier ceux du très regretté Jean Réville, on ne peut comprendre le Logos du 4e Évangile que par la notion identique de Philon d'Alexandrie. Mais cela n'empêche que la traduction du Nouveau Testament du Centenaire ne soit très remarquable, et ne marque un grand progrès sur celles qui l'ont précédée.

La traduction de Lamennais a une qualité éminente, le charme qu'elle possède, et qui rappelle le charme de la traduction de l'Imitation de Jésus-Christ du même auteur. Aussi a-t-on pu, dans le milieu catholique, traiter d'admirable cet ouvrage, qui remonte, y a-t-on dit, « à la grande période de la gloire religieuse et littéraire de l'auteur ». Ce que je m'explique moins, dans cette version, c'est la liberté que le traducteur prend parfois à l'égard du texte. Pourquoi, par exemple, au chapitre 19 de Matthieu, Lamennais traduit-il : « Un câble passera plus facilement dans le chas d'une aiguille qu'un riche n'entrera dans le royaume des cieux ? » En note : « La Vulgate dit un chameau. Le sens est le même. » Mais alors pourquoi, dans les passages parallèles de Marc et de Luc, maintenir le mot chameau ?

On voit par cet exemple que la préoccupation du traducteur, chez Lamennais, a été surtout d'ordre littéraire, tandis que, chez les auteurs de la traduction du Centenaire, la préoccupation a été surtout d'ordre scientifique.

Il est vrai de dire que Lamennais, on peut l'affirmer hautement, a été le grand et merveilleux traducteur des textes religieux latins de l'Église chrétienne. C'est là un mérite qui lui revient ; il n'est que juste de le proclamer.

En résumé, les deux traductions, malgré les caractères très divers qu'elles ont, n'en sont pas moins toutes deux très remarquables et rendent-elles très fidèlement le sens et l'esprit des textes sacrés.

Edouard Montet.

Paul Humbert. — **Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel** (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, t. VII, Neuchâtel, secrétariat de l'Université, 1929, 195 p.

Deux découvertes récentes ont attiré l'attention sur la ressemblance de certains textes égyptiens avec la littérature sapientiale

Digitized by Google

des Israélites : en 1922[1], 1923[2] et 1924[3], sir Ernest A. Wallis Budge publia les maximes d'Amenemopé, dont M. Erman[4] fit remarquer, en 1924, l'étroite parenté avec l'une des petites collections qui constituent le livre biblique des Proverbes, celle qui est intitulée « paroles des sages » (spécialement 22, 17-23, 11). D'autre part, M. Gustave Lefebvre fit paraître, en 1923-1924, le texte et la traduction des sentences inscrites sur le tombeau de Petosiris[5], en signalant lui-même l'affinité de certaines de ces maximes avec celles des recueils bibliques.

Dès lors une étude d'ensemble des rapports de la sagesse égyptienne avec les œuvres des moralistes israélites et juifs devenait indispensable. Hugo Gressmann aborda le sujet dans un livre qui porte ce titre significatif : *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*, Berlin, 1925 : cf. *ZATW*, 1924, p. 272-296. La question est traitée beaucoup plus à fond dans l'important ouvrage de M. Paul Humbert, professeur à Neuchâtel. A la fois hébraïsant et égyptologue, il était particulièrement qualifié pour l'envisager sous ses divers aspects.

Il donne d'abord un tableau chronologique du développement de la littérature sapientiale égyptienne, dont les premiers monuments connus remontent aux environs de l'an 2000 av. J.C. (Ptahhotep, Kaqemna, Merikara) et qui était encore productive au premier siècle après notre ère (papyrus Insinger).

Il établit sans peine que les relations de la sagesse d'Amenemopé avec la collection hébraïque des « paroles des sages », sont telles qu'il faut admettre entre les deux ouvrages une dépendance littéraire (la chose n'a guère été contestée que par les PP. Dhorme et Vaccari). M. Oesterley[6] a soutenu que les ressemblances des deux ouvrages viennent de ce qu'ils imitaient l'un et l'autre un modèle antérieur qui aurait été sémitique : il allègue le « monothéisme » d'Amenemopé et estime que la haute inspiration morale que l'on constate dans ses maximes est sans exemple dans la littérature de l'Égypte. M. Humbert montre par des exemples topiques que des accents tout semblables se retrouvent assez souvent dans les collections égyptiennes antérieures. D'autre part Amenemopé,

1) *The Precepts of Life by Amenemapt*, dans *Recueil d'Etudes égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean Fr. Champollion*, Paris, 1922, p. 431-446.

2) *Teaching of Amenemapt*, dans *Facsimiles egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, 2e series, Londres, 1923.

3) *The Teaching of Amen-em-apt, son of Kanekht*, Londres, 1924.

4) *Eine ägyptische Quelle der « Sprüche Salomos »*, *Sitzungsberichte d. Berl. Akad., phil.-hist.Klasse*, 1924, p. 86-93.

5) Gustave Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, I, description, II, textes, 1923-1924.

6) *ZATW*, 1927, p. 9-21 ; — *O. T. Essays*, Londres, 1927, p. 156-162 ; — *The Proverbes*, Londres, Methuen, 1929 ; — *The Wisdom of Egypt and the O. T.*, Londres, 1929.

Digitized by Google

bien qu'il parle ordinairement de Dieu ou du Dieu, n'est pas monothéiste : il nomme Khnoum, Ra, Thot, Min, Shaï et Renent ; il s'intitule le scribe « qui établit les dotations de tous les dieux » (2, 3). Il professe donc un polythéisme à la fois théorique et pratique. Avec la plupart des critiques, M. Humbert admet que le sage hébreu s'est inspiré de l'œuvre du moraliste égyptien, qu'il s'est proposé de condenser à l'usage de ses lecteurs juifs, bouleversant l'ordre de son modèle, éliminant la plupart des traits spécifiquement égyptiens, remplaçant les détails concrets par des termes généraux, substituant, par exemple, l'aigle à l'oie, « l'homme habile dans son état » au « scribe versé dans son art ».

M. Humbert met ensuite en relief les multiples affinités de forme et de fond que les autres collections du livre des Proverbes présentent avec les diverses œuvres des moralistes égyptiens, sans préciser la nature des rapports qui ont dû exister entre les ouvrages des sages hébreux et ceux de leurs confrères des bords du Nil.

Le livre de Job rappelle surtout à M. Humbert le « Dialogue du lassé de la vie avec son âme » : même situation et même caractère moral prêtés au héros ; même forme dialoguée, « sans antécédents dans la littérature hébraïque » ; le procédé de rédaction consistant à inclure les éléments didactiques dans un cadre narratif se retrouve déjà chez les écrivains égyptiens (dans les « Plaintes du paysan », dans la prophétie de Nefer Rehu, probablement dans les « avertissements » d'Ipouwer et dans le Dialogue du lassé), ainsi que le goût de la rhétorique et les préoccupations de théodicée. A ces rapprochements portant sur l'ensemble du livre, M. Humbert en joint une multitude d'autres ayant trait à des points de détail : les serments d'innocence de Job (ch. 31) rappellent les « confessions négatives » du Livre des morts : les morceaux célébrant la grandeur du créateur ressemblent aux hymnes de l'Égypte, notamment en ce qu'ils trouvent des manifestations de Dieu dans le cours régulier des choses.

« Peut-être, conclut M. Humbert, l'auteur du livre de Job appartenait-il à ces scribes sémites employés en Égypte et put-il, à ce titre même, se familiariser avec les croyances et les récits de ce pays » (p. 105).

Le livre de l'Ecclésiaste prétend être l'œuvre d'un roi comme toute une série d'ouvrages de morale égyptiens. Les sages de la vallée du Nil aussi écrivent des dialogues avec leur propre cœur (2, 1 ; cf. 1, 16 ; 2, 15 ; 3, 17-18) : ils ont le souci de l'originalité littéraire (cf. 12, 9, 10). En mettant en doute la valeur de la vie, l'Ecclésiaste se place sur un terrain tout à fait étranger à la pensée israélite et familier, au contraire, aux moralistes de l'Égypte (Dialogue du lassé de la vie, chant du Harpiste, Petosiris).

De ces observations et d'autres semblables, M. Humbert conclut que « si certains indices linguistiques induisent à penser que l'Ecclé-

Digitized by Google

siaste a connu la langue égyptienne, d'autres faits nous le montrent très vraisemblablement familier avec la littérature même des Égyptiens,... nous le montrent surtout imbu à la fois de ce pessimisme et de cette morale du plaisir qui constituent un grand courant de la pensée égyptienne... Tout cela présuppose sans doute un séjour de l'auteur en Égypte » (p. 124).

Le développement où le Siracide critique les diverses professions pour exalter celle du scribe (38, 24-39, 11) « est une évidente transposition juive des satires des métiers dont l'Égypte fournit le modèle classique », dans les maximes de Douaouf, le papyrus Lansing ou le papyrus Sallier I. Pour le reste, l'auteur de l'Ecclésiastique paraît avoir imité plutôt des modèles hébreux.

M. Humbert adopte l'idée, souvent soutenue depuis Nöldeke, que le conte moral de Tobie a été composé en Égypte, principalement parce qu'on y rencontre l'expression « le lieu éternel » pour désigner le sépulcre (3, 6), que les Israélites apostats y sont représentés (1, 5) comme ayant adoré « Baal la génisse », τῇ Βαὴλ τὰ δαμάλει, — allusion à la déesse Hathor vénérée sous la forme d'une vache, — parce que le démon Asmodée doit s'être enfui jusqu'en Haute Égypte (8, 3) et que l'emploi du foie d'un animal pour chasser le démon se retrouve dans une formule magique copte (Lexa, *La magie dans l'Égypte antique*, II, 166).

M. Humbert avait déjà montré dans un article de l'*Orientalistische Literaturzeitung* que, quelle que soit l'origine du « conte des trois pages » inséré dans le 3e livre d'Esdras et de la tirade sur la vérité intercalée dans ce conte, la célèbre formule qu'on y lit : « grande est la vérité et elle prévaut » (3e livre d'Esdras 4, 41 cf. 35. 38) provient certainement de la littérature égyptienne, où elle avait cours depuis des siècles (*O L Z*, 1928, col. 148-150).

Enfin dans le roman d'Ahiqar, spécialement dans sa partie didactique, mais aussi dans ses éléments narratifs, M. Humbert signale des points de contact avec la littérature sapientiale égyptienne et une certaine connaissance des choses des bords du Nil. Il se défend, du reste, de tirer de ces rapprochements des conclusions plus précises.

Après avoir, dans un excellent chapitre d'ensemble, montré que la pédagogie et la morale ont mêmes méthodes et même idéal en Israël et chez les sujets du pharaon, M. Humbert conclut : sans se dissimuler que certains des rapprochements proposés par lui pourront paraître forcés, il pense avoir réuni un faisceau suffisant de faits bien établis pour que l'historien se sente tenu d'admettre la réalité des influences égyptiennes sur les moralistes d'Israël. Les échanges matériels entre la Palestine et l'Égypte furent considérables de tout temps. « L'Ancien Testament renvoie lui-même, pour la Khokma, à des modèles étrangers », spécialement à des modèles égyptiens (1 Rois 5, 10). La sagesse de Misraïm était célèbre en Israël. Les

Digitized by Google

« paroles des sages » (Prov. 22, 17-23, 11) sont certainement une adaptation des maximes d'Amenemopé.

M. Humbert estime que les emprunts à la littérature sapientiale de l'Égypte ont dû commencer dès l'époque où Israël avait encore des rois (Prov. 22, 29 ; cf. 14, 28. 35 ; 16, 10 ss. ; 19, 12 etc.). Le fonctionnarisme inauguré par Salomon entraînait presque nécessairement la création d'écoles de scribes, analogues à celles pour lesquelles ont été composés la plupart des recueils de maximes de l'Égypte.

En terminant M. Humbert souligne que les sages d'Israël, tout en s'inspirant de modèles étrangers, ont su conserver à leurs œuvres une originalité relative, mettant à la base de toute sagesse la crainte *de Yahvé* (et non pas de Dieu en général), éliminant délibérément des maximes qu'ils adoptaient le polythéisme, ainsi que les idées égyptiennes sur l'au-delà, « trop riche sans doute de figures qui auraient pu distraire l'Israélite de l'unique révérence due à Yahvé » (p. 185).

Dans la multitude des rapprochements proposés par M. Humbert, il y en a un certain nombre qui, comme il le prévoit lui-même, paraîtront forcés à plus d'un lecteur. Nous ne pouvons nous convaincre qu'il y ait emprunt à un passage du « Dialogue du lassé de la vie », ni même allusion à la coutume égyptienne qui y est visée, dans l'énigmatique vers de Job : « Je sais que mon *gô'él* est vivant et se tiendra le dernier sur la poussière » (Job 19, 25). Il ne s'agit pas, d'après le contexte, du parent qui se tient sur le cercueil pour rendre les derniers devoirs au mort et assurer ainsi, selon la croyance égyptienne, son bien-être dans l'autre vie, mais d'un défenseur *dans un procès*, qui un jour, soit après la mort de Job, comme le pense M. Humbert, soit du vivant du héros, comme nous le croyons plutôt, se lèvera pour proclamer sa justice.

Il ne nous semble pas non plus que l'appel suprême de Job à la sentence de Dieu (31, 35-37) soit grandement éclairé par le rapprochement avec la scène égyptienne du jugement de l'âme après la mort. Si « le libelle que rédigea mon adversaire » est le « procès-verbal de la confession négative » que Job vient de prononcer (ch. 31), « procès-verbal qui établit sa parfaite innocence », pourquoi cette « sentence d'absolution » serait-elle écrite par « l'adversaire », c'est-à-dire par le Satan faisant fonction de procureur général, et non par la cour ? Et puis comment Job, possédant le libelle qui l'absout, pourrait-il l'arborer en se présentant devant Dieu, pour lui rendre compte de tous ses pas, c'est-à-dire pour défendre sa cause devant lui ? Faut-il donc supposer deux jugements successifs ?

Dans d'autres cas, il nous paraît que M. Humbert, en dépit de sa réserve ordinaire, conclut un peu hâtivement d'une ressemblance à un emprunt. L'emploi de la forme dialoguée pour discuter un point de philosophie religieuse, n'est pas absolument « sans antécédents

Digitized by Google

dans la littérature hébraïque » (p. 76) ; on le rencontre déjà dans la scène de l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome (Gen. 18, 22ᵇ-33ᵃ), ainsi que dans Jonas 4.

Si la protestation d'innocence de Job (ch. 31) rappelle les confessions négatives du Livre des morts égyptien, notamment par le fait qu'elles portent sur l'ensemble de la vie passée du héros, elle se rapproche plus encore, par sa forme, du serment de purification qui était d'un usage courant dans le droit israélite[1], comme dans la procédure des autres peuples « asiatiques » : Babyloniens[2], Assyriens, Hittites[3], Arabes[4].

Est-il sûr que l'expression « maison éternelle » (Coh. 12, 5 ; cf. Tob. 3, 6) pour désigner le tombeau fût « spécifiquement égyptienne » et « répugnât au fond à la mentalité hébraïque pour qui la survie et la vie éternelle n'existent pas proprement » (p. 123) ? Une formule toute semblable paraît figurer déjà sur le sarcophage d'Aḥiram (XIIIᵉ-XIᵉ siècle). Les Hébreux ignoraient sans doute la rémunération d'outre-tombe, mais nullement la survie des ancêtres dans la tombe ou dans le Cheôl.

Il est bien invraisemblable que ce soit simplement pour imiter les moralistes égyptiens que le Siracide et l'auteur du livre de Tobie ont recommandé les offrandes et les libations aux morts. Ces pratiques faisaient partie intégrante, aussi loin que nous puissions remonter, de la religion populaire d'Israël. Tout au plus pourrait-on supposer que l'exemple des sages étrangers encouragea certains moralistes juifs à témoigner à ces coutumes une tolérance que leur refusaient d'ordinaire les représentants du yahvisme officiel (Deut. 26, 14).

Certaines des interprétations nouvelles que suggère M. Humbert nous semblent sujettes à caution : « Voici mon *taw* » (Job 31, 35) signifierait « Voici mon dernier mot », parce que le *taw* était la dernière lettre de l'alphabet. Le « messager » dont parle Coh. 5, 5 serait « l'ange de la mort » (cf. *Ani*, § 5). Le « serment de Dieu » (Coh. 8, 2) désignerait le serment prêté au roi divinisé : l'expression serait égyptienne. Il semble plus naturel de la rapprocher de la formule, courante en hébreu, « serment de Yahvé », c'est-à-dire serment prêté devant Yahvé (Ex. 22, 10 ; 2 Sam. 21, 7 ; 1 Rois 2, 43).

Mais quelque réserve que l'on puisse faire sur certains points de détail, il nous paraît que M. Humbert a établi avec une force décisive ses thèses essentielles : il a existé en Orient et spécialement en Égypte une littérature sapientiale dont les idées, les traditions et les formes littéraires étaient arrêtées longtemps avant la naissance de la nation israélite. Dans certains cas, on peut considérer comme acquis que

1. Ex. 22, 7-10 ; 1 Rois 8, 31-32 ; cf. Hans Schmidt, *O. T. Essays*, p. 143-155.
2. Code Hammourabi, § 20, 103, 107, 131, 206, 249, 266.
3. Par ex. Code Hittite, § 75.
4. Ainsi Wellhausen, *Reste arab. Heid.* 2ᵉ, éd. p. 71.

Digitized by Google

les sages d'Israël ont imité des modèles égyptiens, tel le Siracide adaptant la « satire des métiers » et très spécialement le rédacteur des « paroles des sages » condensant les maximes d'Amenemopé. Comme M. Humbert nous croyons qu'ici la dépendance est à ce point évidente qu'on peut parfois rétablir le texte manifestement altéré des Proverbes d'après celui, plus clair, du papyrus égyptien[1].

Resterait à déterminer l'étendue de cette action de la littérature sapientiale de l'Égypte. On n'aura chance de pouvoir le faire que lorsqu'on aura étudié avec la même ampleur les autres influences étrangères qui ont pu, comme M. Humbert lui-même le signale (p. 185) — on peut même dire : qui ont dû — s'exercer concurremment avec celle du grand empire africain. Les Assyro-Babyloniens ont eu une littérature gnomique dont nous possédons quelques débris : les maximes, d'une inspiration morale si élevée, publiées par Macmillan[1], la sagesse d'Aḥiqar ; dans l'épopée de Guilgamech on rencontre des exhortations à jouir de la vie en raison même de sa brièveté, qui se rapprochent de la morale de l'Ecclésiaste au moins autant que le chant du Harpiste ; le psaume assez improprement appelé « poème du juste souffrant » a des accents qui rappellent les plaintes de Job. La fable, cultivée depuis longtemps en Israël (Juges 9, 8-15 ; 2 Rois 14, 9 ; cf. 1 Rois 5, 13) était, dit-on, d'origine mésopotamienne.

D'autre part, on sait le prestige dont jouissait en Israël la sagesse des Orientaux et spécialement des Édomites.

Les Cananéens avaient de longue date des scribes qui ont pu avoir déjà des écoles analogues à celles de l'Égypte. Une découverte récente nous a appris qu'à Ras Chamra, dans la Syrie du nord, il en existait une où l'on étudiait de nombreuses langues étrangères.

M. Humbert, qui donne à son livre le titre modeste de « Recherches », s'est interdit d'embrasser dans son ensemble le problème des sources de la littérature sapientiale des Hébreux. Il n'a pas non plus abordé la grosse question des répercussions que peut avoir le point étudié pour l'histoire générale des idées religieuses et morales en Israël : le monothéisme moral de ce peuple est-il d'origine purement indigène ou, dans une certaine mesure, d'importation étrangère ?

On peut regretter les limitations que s'est imposées l'auteur. Il

1. Les corrections préparées par M. Humbert ne nous paraissent pas toutes s'imposer ; même la substitution, généralement acceptée, de « trente » (*šelôšîm*) à « avant-hier, autrefois » (*šilôšm*) (22, 20) soulève bien des difficultés. D'autre part Prov. 23, 4 nous semble pouvoir être restitué de façon simple et satisfaisante d'après le passage parallèle d'Amenemopé : la forme actuelle du verset dans les Proverbes est inacceptable : « Ne peine pas pour t'enrichir. Renonce à ton intelligence. » Amenemopé (ch. 7) : « Ne jette pas ton cœur après les richesses... Quand il fait jour, elles ne sont plus dans ta maison. » Lire : « Ne peine pas pour la richesse (*bi 'ôšèr* au lieu de *lehā'šir*), elle disparaîtrait de ta maison (*mibbêtekà ḥâdal* à la place de *mibbinâtekà ḥâdal*). »

1. K. D. Macmillan, *Beiträge z. Assyriologie*, V, p. 557 ss. et 622 ; cf. Ebeling dans Gressmann, *Altor. Texte u. Bilder z. A. T.*, 2e éd., I, p. 291-293.

Digitized by Google

n'en faut pas moins le remercier de la masse énorme d'idées suggestives qu'il a réunies dans son volume, le plus riche qui existe à l'heure actuelle sur la question.

Adolphe Lods.

M. Lepin. — **Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité.** Paris, Bloud et Gay, 1929, 1 vol. in-8° de 412 p.

L'intention de ce livre est de prouver, par des arguments d'histoire et d'exégèse, que *Jésus est en vérité le Fils de Dieu* et l'*Homme-Dieu*. La bonne foi de M. Lepin n'est pas plus contestable que ses convictions ne sont douteuses, et son lecteur, encore qu'il ne tarde guère à connaître que l'*histoire* n'est pas du meilleur aloi, ni *l'exégèse* très « à la page », se laisse pourtant entraîner sans déplaisir, au fil des quatre cent grandes pages, par une assurance si évidemment sincère et si contente de ses triomphantes illusions. L'originalité de cette apologétique est de se fonder pour l'essentiel sur les incroyants. M. Lepin affronte, non sans astuce, Couchoud d'une part, Strauss, Renan et Loisy d'autre part, pour conclure de l'un à la divinité indéniable de Jésus et des autres à son existence historique, à son humanité. En sorte qu'il se croit finalement autorisé à proclamer, sur deux témoignages qui se complètent en se contredisant, que, seule, la figure catholique de l'Homme-Dieu répond à la réalité de l'Histoire.

La première partie de l'ouvrage s'attache à une critique aussi rigoureuse que possible des thèses mythiques, et particulièrement du retentissant *Mystère de Jésus*, par le secours des objections rationalistes. Mais de la doctrine de M. Couchoud elle retient avec complaisance l'affirmation que « c'est un paradoxe et une absurdité de prétendre qu'un homme de chair et d'os, comme Jésus de Nazareth, ait pu être transformé en Dieu dans un milieu juif et par des Juifs » (p. 133). La seconde partie va chercher à prouver que cet homme, dont les plus autorisés d'entre les exégètes rationalistes ont maintenu l'existence contre M. Couchoud, c'est le Messie, que ses disciples l'ont cru tel, qu'il s'est lui-même donné comme tel. Je n'en crois, pour ma part, absolument rien et la démonstration de M. Lépin, encore qu'elle s'épaule le plus qu'elle peut et sans doute plus qu'il ne le faudrait bien quelquefois, de l'opinion de M. Loisy, me semble parfaitement inopérante. Pas plus d'ailleurs, mais tout autant, que celle qui occupe la troisième partie et qui tend à nous persuader d'abord que Paul a considéré Jésus comme le *Fils de Dieu* ainsi que l'Église catholique proclame qu'il l'est, ensuite que lui-même s'est avoué en cette qualité. Ce n'est pas que M. Lepin n'aperçoive de-ci et de-là

Digitized by Google

quelques difficultés considérables, mais « un examen un peu attentif » le persuade vite qu'elles ne sont point telles que la Vérité catholique puisse être contrariée. Car, si la première génération chrétienne, Paul, les Apôtres, ont pu voir en Jésus « le Christ Rédempteur et Seigneur, Fils de Dieu et vrai Dieu », il faut qu'il ait été bien réellement tout cela. Une telle transposition opérée au profit d'un simple homme et en si peu de temps serait (M. Couchoud ne l'a-t-il pas prouvé ?) de tout invraisemblance. A cette preuve psychologique notre auteur ajoute celle des miracles, celle de la résurrection, fait « aussi incontestable en histoire » que celui de la naissance de l'Église (p. 364) et celle de l'apparition à Paul ,« nouvelle et précieuse garantie de la divinité de ce Christ ressuscité ». Sans compter, ou plutôt en le comptant, l'argument du *fait chrétien*, du *fait de l'Église*, de l'Église réellement et positivement instituée par le Christ. Elle sait ce qu'elle dit quand elle affirme que son fondateur est l'Homme-Dieu. Je ne discuterai pas l'argumentation de M. Lepin que je ne convaincrais pas plus qu'il ne m'a convaincu. Je n'ai voulu que donner quelqu'idée d'une apologétique qui, pour n'être sans doute pas plus solide qu'une autre, se montre du moins plus avenante et plus ingénieuse.

Ch. Guignebert.

R. Hugh Connolly. — **Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments. With an Introduction and Notes.** Oxford, Clarendon Press, 1929, 1 vol. in-8°, xci.-280 p.

La *Didascalia* a été, à n'en pas douter, rédigée en grec, mais du texte originel nous ne possédons plus qu'un très court fragment, du reste en assez mauvais état, publié en 1917, dans le *Journal of Theological Studies* (XIII, p. 303 et s.), par M. Vernon Bartlet. A la vérité, les six premiers livres des *Constitutions apostoliques* ont largement utilisé la *Didascalie* et l'ont peut-on dire incorporée dans leur propre texte, mais elles n'en ont point respecté la lettre assez pour nous la restituer véritablement. Nous ne possédons l'ouvrage intégral qu'en traduction syriaque : une version latine ancienne, malheureusement fragmentaire, nous en donne environ les deux cinquièmes. — C'est Lagarde qui à publié pour la première fois le syriaque, en 1854. Depuis ont paru une traduction française de Nau, une traduction allemande de Flemming, une traduction anglaise de Dunlop Gibson et surtout la traduction latine de Funk, jointe à sa grande édition des *Constitutions apostoliques*. Sans nier les mérites de ces divers ouvrages, M. Connolly les juge mal adaptés aux besoins scientifiques des travailleurs anglais. Les traductions de Nau et de Flemming

Digitized by Google

sont inaccessibles à qui ne sait bien le français pour l'une et l'allemand pour l'autre. Celle de Dunlop Gibson n'est pas complète et se fonde sur un texte souvent contestable. Celle de Funk présente l'inconvénient général de subordonner la *Didascalie* aux *Constitutions*, c'est-à-dire de ne chercher en elle que des éclaircissements pour mieux entendre l'autre texte. De plus, Funk ne traduit en son latin que ce qu'il ne trouve pas dans la vieille version latine. Enfin, de cette dernière, il ne donne pas exactement le texte authentique : il y apporte des corrections et rectifications d'après le syriaque. Ici, nous trouvons une traduction anglaise complète, fondée sur un texte syriaque critiquement établi, d'après les quatre principaux manuscrits qui nous restent, avec, en regard, les fragments latins du manuscrit de Vérone, reproduits sans altération.

L'auteur ne prétend pas avoir fait œuvre définitive ; il n'a voulu que donner un solide instrument de travail aux chercheurs anglo-saxons. Il rendra certainement grand service aussi à tous les autres.

L'*Introduction* rassemble d'abord quelques renseignements utiles sur le texte : description des quatre manuscrits syriaques fondamentaux qui nous donnent, avec de notables différences, une traduction du grec, intelligente, au total très bonne, mais non littérale. Elle paraît bien être antérieure à la version latine, qui se place, selon toute apparence, à la fin du IVe siècle ; elle peut être elle-même attribuée avec vraisemblance au premier tiers du IVe siècle ; — étude du ms. de Vérone (fin du Ve siècle), dont le contenu est antérieur d'un siècle et nous offre une traduction encombrée d'hellénismes, mais très littérale ; — coup d'œil sur les six premiers livres des *Constitutions*, considérés comme une édition refondue de la *Didascalie* ; — étude critique des éditions du syriaque et de ses traductions.

Vient ensuite une analyse de l'ouvrage considéré dans son contenu. Il ne semble pas que son unité rédactionnelle soit contestable. Son intérêt gît dans la représentation qu'il donne de l'organisation de l'Église de son temps et, j'ajoute, de son milieu, car il ne me paraît pas prouvé que le tableau soit recevable pour toute la chrétienté d'alors : organisation du clergé ; théologie, vie cultuelle, discipline, position vis-à-vis de l'Ancienne Loi ; usage de l'Écriture ancienne et nouvelle ; emploi des Apocryphes et des vieux écrits chrétiens (L'auteur connaît certainement Ignace, Hermas et la *Didachè*, probablement *Barnabé*, peut-être 1 et 2 *Clementis*, Polycarpe et Justin. Il est beaucoup plus douteux qu'il ait usé, même en passant, d'Irénée et d'Hippolyte) ; traces laissées par la *Didascalie* dans la littérature chrétienne antique (elles sont insignifiantes et même très incertaines avant le temps d'Epiphane ; ce faible rayonnement doit nous mettre en garde contre des généralisations trop larges fondées uniquement sur notre texte) ; enquête sur le lieu de naissance qui a toutes chances d'être la Syrie, et sur la date de

Digitized by Google

composition, que l'on s'accorde à placer au IIIe siècle : l'absence d'allusions à une persécution immédiate et violente fait raisonnablement pencher M. Connolly pour la première partie du IIIe siècle, entre le temps de Septime Sévère et celui de Dèce ; l'auteur est, semble-t-il, un évêque.

Cette *Introduction*, substantielle et bien conduite, remplit parfaitement son office : elle permet d'aborder aisément le texte. Un bon index la complète utilement. Les notes qui accompagnent la traduction et la version latine mettent à la disposition du lecteur tous les moyens de comparer les variantes du syriaque, du latin et du grec adapté par les *Constitutions*. — M. Connolly a exactement réalisé ses intentions et tous les *English-Speaking Students* lui doivent une sérieuse gratitude.

Ch. GUIGNEBERT.

CARL SCHMIDT. — **Studien zu den Pseudo-Clementinen,** Leipzig, 1929, *Texte und Untersuchungen*, 46,1.

Rien n'est aussi attrayant que le mystère. Un ouvrage clair, quelque important qu'il soit, pique moins la curiosité qu'un ouvrage obscur, même médiocre. C'est le cas pour la littérature pseudo-clémentine. Ici, presque tout est mystère : d'abord la doctrine, mélange bizarre de judaïsme, de judéo-christianisme et d'orthodoxie catholique ; ensuite et surtout la composition même de ces ouvrages, qui ne sont évidemment pas des écrits originaux, mais des retouches de sources anciennes aujourd'hui perdues. De là une multitude de problèmes, à la solution desquels les savants se sont acharnés. Pour ne pas sortir des temps modernes, contentons-nous de citer les travaux de Langen, de Waitz, de Heintze. Carl Schmidt, à son tour, s'est attelé à cette même besogne. Dans un grand ouvrage de 388 pages, il reprend l'une après l'autre les principales conclusions de ses devanciers, les soumet à une critique serrée et donne sur chacun des sujets en question son propre avis motivé. Impossible ici de le suivre dans tous ses développements ; nous nous bornerons à quelques points.

Les œuvres pseudo-clémentines, abstraction faite des *Constitutions apostoliques* qui sont d'un autre genre et ne rentrent pas dans le cadre de la présente étude, se présentent à nous sous la forme d'un roman didactique. C'est l'histoire d'une noble famille de Rome, la famille de Faustus et de Clément, dont les membres, dispersés par une série d'aventures tragiques, finissent par se retrouver en Syrie. Mais le roman proprement dit n'occupe, dans l'ensemble de l'œuvre, qu'une place relativement restreinte : il ne sert guère qu'à encadrer les longues dissertations philosophico-théologiques qui forment le fond de l'ouvrage.

Digitized by Google

Le roman pseudo-clémentin nous a été conservé dans trois écrits différents : les *Homélies* (H), les *Reconnaissaàces* (R) et l'*Epitomé*. Laissons de côté l'*Epitomé*, qui n'est qu'un abrégé des *Homélies*, agrémenté çà et là, surtout vers la fin, de quelques additions. Tous ces ouvrages ont été composés en grec. Mais l'original grec des *Reconnaissances* a disparu et nous ne possédons plus cet ouvrage que dans la traduction latine que Rufin en a faite vers l'an 400.

Les H et les R traitent à peu près des mêmes matières. Le titre d'*Homélies* rappelle plus spécialement les longues discussions d'ordre moral, philosophique, théologique, mythologique dont ces ouvrages sont remplis. Le titre de *Reconnaissances* fait plutôt allusion au dénouement du roman clémentin, où nous voyons Clément, son père, sa mère et ses deux frères se *reconnaître* après s'être complètement perdus de vue depuis plus de vingt ans. Mais il est autant question de reconnaissances dans les *Homélies* que d'homélies dans les *Reconnaissances*.

Depuis longtemps on s'est aperçu que les H et les R ne sont que des retouches et pour ainsi dire des éditions nouvelles d'un livre plus ancien qui est leur source commune. Nous ne possédons plus cet ouvrage primitif ; les H et les R l'ont supplanté. Nous pouvons l'appeler l'*écrit fondamental (Grundschrift)* et le désigner par la lettre G.

Quels sont les rapports qui existent entre les H et les R ? Où, quand, par qui ces ouvrages ont-ils été composés ? Et l'écrit ancien qui leur sert de base, à quelle époque remonte-t-il ? Quel est son lieu d'origine ? Quel but l'auteur s'est-il proposé ? A-t-il fait une œuvre originale ou a-t-il été surtout un compilateur ? Et dans ce dernier cas, quelles sont les sources auxquelles il a puisé ? Telles sont les nombreuses questions qui se posent à l'esprit de quiconque lit un peu attentivement les œuvres pseudo-clémentines.

C. Schmidt ne s'étend pas sur les rapports qui existent entre les H et les R. Comme tout le monde aujourd'hui, il admet que ces deux écrits sont des remaniements d'une source commune G. Ils dateraient de la première moitié du IVe siècle et auraient l'un et l'autre vu le jour en Syrie. Mais c'est sur leur source commune G et sur l'auteur de celle-ci que C. Schmidt porte principalement son attention.

Cet écrit fondamental G aurait été également composé en Syrie, plus précisément en Transjordanie, au commencement du IIIe siècle, entre 220 et 230. L'auteur de cette source commune des H et des R a lui-même puisé à quatre sources principales, qui sont : 1° les *Cérygmes de Pierre* ; 2° les *Actes de Pierre* ; 3e un traité juif d'apologétique, et 4e un roman roulant sur la dispersion et la réunion finale (*Reconnaissance*) d'une noble famille romaine. Les *Cérygmes* ou *Prédications de Pierre* étaient un ouvrage judéo-chrétien, composé vraisemblablement en Syrie vers l'an 200, antérieur par conséquent

Digitized by Google

de quelques années à l'écrit fondamental G. Un fragment important des *Cérygmes* a passé textuellement dans G et de là dans les H : c'est la *Lettre de Pierre à Jacques* et la *Contestatio* qui la suit.

Les *Actes de Pierre* ont fourni à l'auteur de G ses deux personnages principaux, qui s'opposent d'un bout à l'autre de l'ouvrage : Simon-Pierre et Simon le Magicien.

L'ouvrage d'apologétique est purement juif : c'est à lui que l'auteur de G a emprunté la plupart des discussions mythologiques et philosophiques, ainsi que les noms d'un certain nombre de personnages : Appion, Annubion, Athénodore. Cette apologie du judaïsme peut remonter à la fin du premier siècle ou au commencement du second et a été très probablement composée en Égypte, qui était, dans l'antiquité, la patrie de l'apologétique juive.

Quant au roman des reconnaissances de la famille de Faustus, c'était sans doute une œuvre païenne qui semble dater de l'époque des derniers Antonins (entre 150 et 180). C'est de ce conte qu'a été tirée la partie romanesque de G.

Pour composer son ouvrage, l'auteur de G ne s'est pas contenté de juxtaposer ces divers éléments ; il les a assez adroitement amalgamés et fondus ensemble. Il a été sans doute un compilateur, mais, comme dit C. Schmidt, un compilateur de grand style. Les R ont conservé plus fidèlement que les H le plan et l'agencement de l'écrit, fondamental G.

Quel but s'est proposé l'auteur de G ? Il était, sans nul doute de race juive. Mais il était en même temps ou du moins croyait être un Catholique de la grande Église : on s'en aperçoit surtout au langage qu'il tient dans les passages qui sont vraiment de lui, c'est-à-dire dans les raccords qu'il fait pour relier ensemble, le mieux qu'il peut, ses différentes sources. Vivant dans un milieu où les Juifs, les judéo-chrétiens et les chrétiens catholiques se coudoyaient en faisant, semble-t-il, assez bon ménage, il ne paraît pas remarquer ce qu'il y a d'énorme dans quelques-unes des propositions qu'il reproduit d'après ses sources. Non seulement la divinité de Jésus-Christ n'est pas proclamée, mais elle est formellement niée : Jésus-Christ n'est que la troisième incarnation du Prophète de la vérité qui est apparu d'abord en Adam, puis en Moïse et enfin en Jésus. Mahomet n'aura aucune peine à greffer là-dessus sa propre mission et à se donner comme le continuateur providentiel de l'œuvre d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Entre le christianisme oriental que nous présentent les écrits pseudo-clémentins et l'islamisme primitif, tel que l'a prêché Mahomet, les ressemblances sont frappantes. Il n'y a pas lieu de s'étonner des prodigieux succès qu'à obtenus l'islamisme, dès son apparition, dans l'Orient chrétien. Pour l'auteur du roman clémentin, le judaïsme et le christianisme se valent. Juifs et Chrétiens peuvent être également sauvés : il suffit pour cela que les premiers gardent fidèlement la Loi de Moïse et les seconds celle de Jésus-Christ, en

Digitized by Google

observant les uns vis-à-vis des autres une généreuse tolérance. Mais la perfection, c'est d'être à la fois Juif et Chrétien en unissant ensemble, dans la pratique, la Loi de Moïse et celle de Jésus-Christ. L'auteur de G a eu certainement pour but de faire une œuvre utile et édifiante en remettant sous les yeux de ses lecteurs des récits et des discours anciens qui étaient grandement appréciés dans certaines parties de son entourage mélangé. Nous avons peine aujourd'hui à comprendre cet éclectisme bizarre ; mais il faut nous reporter à l'époque où le livre a été composé ; vers 220-230, surtout dans les pays écartés comme la Transjordanie, le christianisme n'avait pas encore pris les lignes arrêtées qu'il eut un siècle plus tard, après le concile de Nicée.

A cette étude approfondie du roman clémentin, C. Schmidt a cru devoir ajouter un appendice sur la plus ancienne liste des évêques de Rome. Dans les œuvres pseudo-clémentines, Clément est présenté comme le successeur immédiat de Pierre sur le siège de Rome, tandis que les traditions romaines ne le donnent que comme le troisième successeur de l'apôtre, après Lin et Clet. Cette contradiction avait déjà préoccupé Rufin, qui la résoud en disant que Lin et Clet avaient été évêques de Rome pendant la vie même de Pierre, c'est-à-dire n'avaient été que ses *coadjuteurs*, comme on dit aujourd'hui, tandis que Clément avait été son véritable successeur, ordonné pour le remplacer après sa mort.

C. Schmidt ne se flatte pas d'avoir dit le dernier mot sur tous les problèmes compliqués que soulève l'étude du roman clémentin. Sur plusieurs points on ne peut, faute de documents sûrs et de preuves péremptoires, arriver qu'à des vraisemblances, à des impressions, et Dieu sait si les impressions sont quelque chose de subjectif et de variable. Mais, si C. Schmidt n'a pas résolu toutes les questions, il les a du moins fait avancer, et ceux qui s'intéressent à la littérature chrétienne primitive doivent lui savoir le plus grand gré des lumières qu'il nous apporte.

Cet ouvrage de C. Schmidt a provoqué une longue et importante réponse de Waitz. Dans un récent article de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (28. Band, 1929), Waitz maintient ses premières opinions à l'aide d'arguments qui ne manquent pas d'être impressionnants. Cet article est intitulé : *Die Pseudo-klementinen und ihre Quellens chriften*.

A. SIOUVILLE.

Digitized by Google

B. LANDRY. — **L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle.** — Paris, F. Alcan, 1929, 1 volume de la « Collection historique des grands philosophes », 214 p., 8°.

Dès les premières lignes de ce beau livre où tout est clairement conçu et clairement écrit, M. Landry établit que « l'idée de chrétienté » doit ici être entendue comme « la chrétienté telle que les scolastiques la conçurent ». On pourrait légitimement aussi sous-intituler l'ouvrage de M. Landry : La Politique de l'École au XIII^e (et au XIV^e) siècle. Politique dont le sens, les nuances, les modalités même contradictoires s'éclairent aisément si l'on reconnaît que l'augustinisme en constitue l'axe moral. Les théoriciens qui paraissent s'en écarter — et en fait s'en écartent souvent — le plus, ne le font qu'en réaction contre un principe initial que leur fournit la conception augustinienne du monde.

Alexandre de Halès et saint Bonaventure la représentent à l'état pur. La société est pour eux tout entière commandée par la primauté de la morale. L'individu n'est pas à lui-même sa fin, pas davantage le royaume. Ils doivent chercher leur appui au-dessus d'eux. L'homme social ne doit être respecté que dans la mesure où il est parcelle divine, et d'un Dieu de bonté. L'Église est, pour Bonaventure, la société parfaite, car elle reçoit son unité de Dieu, une unité qui agit sur les âmes. Son autorité découle de sa perfection. Ses représentants, ceux qu'elle illumine, suppriment dans le corps social les tares engendrées par le péché. Nulle contrainte n'eût jamais été établie par Dieu si l'homme était demeuré dans l'état d'innocence. La propriété privée et l'esclavage, formes de cette contrainte sont aussi des nécessités dont seule l'existence du péché dans l'humanité peut rendre compte — sans les excuser. Comme le remarque M. Landry, ici S. Bonaventure tourne résolument le dos à la πολίτεια aristotélicienne pour suivre le seul augustinisme.

Renouvier a reproché au Moyen âge d'avoir méprisé la personne humaine. Adressé à la doctrine de S. Bonaventure, le reproche ne porte pas : le Docteur séraphique ne soumet les hommes ni aux rois, ni à l'empereur, ni même au pape ; leur autorité n'est qu'une fonction qu'ils ont à remplir, un devoir, non un droit. En outre, cette autorité doit maintenir en eux cet esprit d' « enthousiasme moral », cette constante volonté d'ascension spirituelle qui est « la démarche fondamentale de la pensée médiévale » ; c'est la marque vivante de l'individualisme augustinien.

L'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, introduit, avec l' « École d'Oxford » dont il est le fondateur, un élément réaliste — ce mot s'entend des réalités nationales — dans la conception symboliste de l'autorité selon saint Augustin et saint Bonaventure. C'est un acheminement vers le réalisme véhément de Roger Bacon : pour ce grand moine à l'esprit absolu, au pessimisme rigoureusement logique,

Digitized by Google

l'état du monde, menacé par l'Antechrist, nécessite des mesures de protection positive, immédiate : l'autorité, qu'elle soit spirituelle ou temporelle, doit s'armer de la science, c'est-à-dire d'une arme terrestre, et M. Landry souligne ce qu'a d'*impérialiste* cette doctrine qui montre comme d'efficacité moindre les moyens évangéliques. Le Dieu-bonté de S. Bonaventure s'efface devant un Dieu-puissance, et cette évolution, en dehors de l'aide que lui apporte le tempérament personnel de Roger Bacon, a été provoquée par l'influence grandissante, au cours du XIIIe siècle, de la pensée arabe sur les conceptions métaphysiques et sociales des scolastiques. Le Dieu d'Avicenne, « pensée dont le monde déroule les articulations », ne peut aimer, « le parfait ne peut être inférieur à lui ». Le règne d'Allah, dans sa projection politique, ce sera un impérialisme universaliste, presque dénué de hiérarchie terrestre, la hiérarchie supposant une transmission, une répartition de la lumière et de la bonté divines. De là, dans la société arabe du Moyen âge, sous un ciel fermé, « ce mélange violent de démagogie et d'aristocratisme, d'indépendance des personnes et d'autorité sans contre-poids ». L'Averroïsme pose un Dieu pensée, mais qui ne pense que lui, et ignore le monde. Toutefois, pour Averroès aristotélicien, le monde est une *chose naturelle*, avec dans son développement les lois propres qui régissent la vie, la croissance et la mort de tout être vivant. Mais un être enfermé dans la prison de son espèce : la société ne saurait s'affranchir des quelques lois immuables, de l'espèce d'automatisme physiologique qui régit ses mouvements. Toute tentative de libération doit être réprimée par la force. Le tyran philosophe — un Frédéric II de Hohenstaufen — se considère comme préposé au maintien d'une rigide structure sociale fixée par la « loi naturelle ».

Sur cette voie, la prétention d'organiser « chrétiennement » le monde n'est plus qu'un non-sens — ou une dérision. Les formules sociales préconisées par un Gilles de Rome, qui est un théologien orthodoxe, ou par un athée comme Jean de Jandun sont également imbues d'un surprenant « paganisme » moral. La société, d'après le premier, n'est plus comme pour l'ancien augustinisme « quelque chose d'artificiel et de provisoire », un stade tout momentané de l'ascension ; elle est devenue « une pièce de l'immense machine cosmique ; elle est un produit naturel ; par suite elle est objet de science. Une physique sociale est possible » Dans cette société, la vie intérieure des âmes n'est pas prévue, et pas une fois, dans le *De regimine principum* de Gilles de Rome, ne sont mentionnées les vertus spécifiquement chrétiennes. On dirait que « vertu » reprend à cette époque — et pour cette école — son sens réaliste, tout matériel, de « force ». C'est la *force* qui est entre les mains de la papauté d'après le *De ecclesiastica potestate* du même Gilles de Rome. Force qui détient et défend jalousement tout droit de commander et de posséder. Les puissances laïques qui fourmillent au-dessous du plein

Digitized by Google

pouvoir pontifical servent seulement à décharger l'Église de fonctions absorbantes, surtout des œuvres de rigueur, des « jugements de sang ». En fait, Gilles de Rome ne se réclame guère moins de l'idéal augustinien que saint Bonaventure, mais tandis que le Docteur séraphique est un mystique, Gilles de Rome est un « savant »; chez lui l'augustinisme « s'est durci et matérialisé »; peu à peu dépouillé de son contenu spirituel, son idéal pontificaliste est devenu un impérialisme qui ne peut manquer, par réaction, d'en engendrer d'autres — et nous allons voir Jean de Jandun et Marsile de Padoue, aidés, il est vrai, par les événements politiques, dresser la théorie d'une autre organisation de force : « au monisme papal ils opposeront un monisme impérial ».

Mais ces deux docteurs en sociologie ne jugent plus nécessaire de se présenter *sub pellibus agni* » et leur *Defensor pacis*, qu'ils offrent à Louis de Bavière au plus fort de sa lutte contre le pape, est un projet avoué d'organisation rationnelle et laïque de l'humanité. Ils y décrivent la *cité*, née du fractionnement de la famille primitive en familles multiples. La nature, providence laïcisée — Jean de Meung, un demi-siècle avant, l'avait montrée dans ce rôle — a soin des êtres misérables, et elle leur fournit par surcroît l'élite qui les conduira. La société est un animal dont le cœur est le *chef*. Sans lui aucune harmonie, ni même aucune vie dans l'organisme social. Mais cet organisme lui est réciproquement indispensable. Il n'est que son délégué, son ministre de l'Exécutif. L'Empereur, le Prince des Romains, possède toute autorité dans l'État, mais cette autorité lui est conférée par les hommes. Nulle trace d'investiture, encore moins d'*illumination* divine. L'Église n'a qu'une autorité sur-ajoutée, le Christ est venu non comme roi, mais comme « médecin ». Instruire, exhorter, convaincre, à celà se borne la mission des prêtres. Toute loi coercitive est hors du domaine temporel et spirituel de l'Église.

Principes dont l'extension atteint bientôt la hiérarchie intérieure de l'Église : cette hiérarchie ne doit sa légitimité qu'à l'élection de ses membres par le « corps social », ici le peuple des fidèles qui leur délègue ses pouvoirs spirituels. L'inspiration vient d'en bas. Le Concile général, qui a seul qualité pour régler les questions théologiques, est un parlement où la théopneustie n'a que faire. Au surplus le « bras séculier » peut diriger ou interrompre ses débats, et probablement aussi révoquer son président — le pape.

Par l'intermédiaire de Marsile de Padoue, familier de la cour sicilienne des Hohenstaufen, le *Defensor Pacis* — ainsi que le remarque avec beaucoup de justesse M. Landry — a pu être marqué de quelques influences islamiques : les Khalifes chefs religieux et temporels, sont élus, du moins en théorie, par la communauté entière ; les imans et les ulémas sont des savants, ne possèdent aucune juridiction, leur fonction est d'enseigner le Coran — rien de plus. Ce ne serait donc pas à Marsile ni à Jean de Jandun tout seuls que le

Digitized by Google

jeu des forces politiques du monde moderne serait redevable de cet élément capital : la délégation du pouvoir par le peuple. Leur état de fait dans le monde musulman joint, ne l'oublions pas, à l'expérience communaliste déjà vieille de quelque deux cents ans — aurait contribué à répandre ce principe dans la sociologie du bas Moyen âge. En tout état de cause, il est hors de doute que, sous la forme fixée par le *Defensor Pacis*, ce principe n'ait fait son chemin chez les réformateurs des XIV^e^ et XV^e^ siècles de Wicklef à Luther, en passant par Nicolas de Cues — et sans négliger les théoriciens du concile général durant toute la période du grand schisme.

Ne nous étonnons pas que, parmi ces « sociologues » de l'École, M. Landry ait inscrit le nom de Dante. Depuis Ozanam, il est de doctrine que Dante résume le Moyen âge. Pourtant la note augustinienne se trouve chez lui bien affaiblie, presque éteinte. Aristote est son véritable maître. La société, avec son pouvoir coercitif et repressif, n'apparaît pas, dans le *De Monarchia*, comme un produit du péché, mais comme un organisme donné par la nature.

A l'appui de sa conviction gibeline, Dante reprend cependant et refond le vieil exemplarisme scolastique : l'univers est une lumière qui se dégrade ; les perfections que possèdent les parties se trouvent plus nobles et plus limpides dans le groupe supérieur dont elles sont une émanation. L' « unité » est à la base de la famille, de la cité, du royaume, et en vertu de cette organisation unitariste du monde, un chef, un seul, formule la loi supérieure aux différences de climats, de races, de nations. Ce soleil de l'humanité, ce dieu terrestre, c'est le fondé de pouvoirs des vertus du peuple romain, l'Empereur. La rédemption par le Fils de Dieu n'a été possible que grâce à la domination universelle que la Rome impériale exerçait, et qui est, dans l'âge de Dante, aux mains légitimes du César germanique. Le pape ne possède qu'un pouvoir tout spirituel, et la confusion où se débat le monde est le fatal produit de la confusion entre les deux pouvoirs.

Au surplus, il ne faut pas exagérer la cohérence du système politique de Dante. Il y entre trop d'éléments subjectifs, sentimentaux, voire esthétiques pour qu'on puisse faire de l'Alighieri autre chose qu'un « sociologue impressionniste ». Ses sympathies vont alternativement ou simultanément au réalisme des systèmes sociaux de l'antiquité ou au mysticisme épuré des grands franciscains. On trouvera chez lui une divinisation presque fanatique de la force et de l'ordre, une négation de la liberté humaine — et l'instant d'après, le poète et l'augustinien reprenant heureusement leurs droits, il abaisse toute la fierté de l'édifice social, toute la rigidité des contraintes extérieures devant l'autonomie de l'âme en marche vers Dieu à travers les étapes temporelles.

C'est ainsi qu'il mérite, en dépit de l'impérialisme païen du *De Monarchia*, une place dans cette tradition de « politique » augustinienne dont M. Landry a établi pour nous, avec autant d'érudition

Digitized by Google

que de chaleureuse sympathie, les origines et les titres de noblesse. Elle s'est perdue dans la « physique sociale » de Gilles de Rome et de Jean de Jandun — précurseurs de Machiavel, de Bodin et de Hobbes. Les intérêts particuliers, les « luttes de classes », les nationalismes ont ruiné l' « universel ». M. J. Benda dirait *l'éternel*. Il en reste un grand — et peut-être encore fécond — souvenir historique. Persuader aux chefs que l'autorité ne leur est pas donnée pour eux, qu'elle est un devoir à remplir, placer au-dessus de toutes les valeurs matérielles la personne humaine, respecter cette personne : voilà l'esprit que nous enseignent les vieux docteurs augustiniens du XIII^e siècle » (p. 211).

P. A.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

PAUL VOLZ. — **Der Prophet Jeremia.** 3. Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930, in-8°, 55 p. — C'est pendant la guerre qu'a été publiée la première édition du livre de P. V. sur le prophète Jérémie, non sans intention. L'auteur a cru trouver pas mal d'analogies entre la situation du peuple d'Israël à l'époque de Jérémie et celle de l'Allemagne à la fin de la guerre. Cette considération l'a engagé, en grande partie, à écrire son livre pour consoler et exhorter ses compatriotes. Il a bien fait de ne pas trop insister sur ce propos et de se tenir uniquement au texte de l'A. T. Il aurait pu, selon notre avis, laisser de côté également les renvois au N. T. A part cela, l'ouvrage pourra rendre des services à ceux qui veulent se faire une idée exacte de la personnalité de Jérémie et de l'histoire de son époque sans avoir recours aux commentaires.

M. G.-r.

KARL BUDDE. — **Jesaja's Erleben.** Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6,1-9,6). Gotha, Leopold Klotz, 1927, in-8°, 123 p. — 5 MK. — Nous ne possédons que très peu de renseignements sur la vie du prophète Isaïe. Le livre qui porte son nom contient, en général, les paroles qui lui ont été adressées par Dieu en vue de les transmettre à son peuple. Les chapitres 6,1 à 9,6 en font seuls une exception. Mais personne n'a encore montré le vrai contenu et la grande importance de ces chapitres. M. Budde, un des théologiens protestants les plus renommés de notre époque, a donc bien fait de nous en donner une traduction et un commentaire dans une langue facile et claire et se limitant aux explications philologiques les plus strictement nécessaires. L'ouvrage peut être lu avec profit, même par des personnes qui n'ont que des connaissances superficielles de l'A. T.

M. G.-r.

ARVID BRUNO. — **Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung.** Eine Untersuchung über die Psalmen I-LXXII. Leipzig, A. Deichert, 1930. — 17 MK. — On connaît les travaux de Sievers sur le rhytme de la poésie hébraïque et on sait que ses théories n'ont été admises, en général, que par un petit nombre de savants. Tout le

Digitized by Google

monde est pourtant d'avis qu'un certain fond de vérité est acquis et que des recherches ultérieures pourront bien nous fournir des résultats importants. M. Bruno a donc bien fait d'attaquer ce problème à nouveau et de soumettre au monde savant les résultats qu'il a obtenus à propos des 72 premiers psaumes. Il a eu la conviction que tout ce qui est nécessaire pour la reconstitution des psaumes est conservé dans notre texte masorétique. Des suppressions de mots ou de phrases ne sont justifiées que dans des cas précis, où il s'agit clairement de gloses ou de dittographie. Il faut surtout être prudent avec les changements là où un texte est tout à fait incompréhensible, car alors nous avons affaire à un passage qu'un scribe n'a pas compris et qu'il a voulu rendre aussi correctement que possible.

M. G.-r.

HARRY TORCZYNER. — **Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels.** Zweite verbesserte Auflage. Berlin, Philo-Verlag, 1929, in-8°, 80 p. — 1,60 MK. — La Science biblique moderne n'a pas réussi à nous donner une idée exacte de ce qu'était au fond l'arche de l'alliance qui a joué un si grand rôle dans la religion d'Israël avant la destruction du Temple. M. Torczyner s'est efforcé de résoudre ce problème en s'attaquant d'abord aux paroles adressées, par Moïse, à l'arche de l'alliance (Nombres 10, 35-36), au Psaume 68, au chant de Déborah et, en général, à tous les passages bibliques et extrabibliques qui peuvent nous renseigner sur l'origine, la forme et le but de l'arche de l'alliance. Il parvient ainsi à expliquer une foule de termes, dont la connaissance exacte est du plus haut intérêt pour l'histoire de la religion d'Israël, p. e. יהוה צבאות, qui, à l'origine, ne signifiait certes pas *Yahvé des armées* mais, selon T., le vacarme des armées, אל שדי, le *dieu des montagnes*, divinité adorée par tous les habitants primitifs de la Palestine et beaucoup d'autres encore. Nous recommandons cet ouvrage à nos lecteurs. M. G.-r.

GEORG AICHER. — **Hebraeische Wortspiele im Matthaeus. Evangelium.** Bamberg, St-Otto-Verlag, 1929, 58 p. in-8°. — Notre auteur admet que l'Évangile selon Mathieu était rédigé à l'origine en hébreu rabbinique et que la version grecque que nous possédons permet, sinon de rétablir le texte sémitique intégral, mais au moins de fixer, avec une grande probabilité et dans des cas très nombreux, le terme exact hébreux correspondant au terme grec. Il a fait ce travail et il constate que l'auteur primitif a eu une grande prédilection pour les « jeux de mots », c'est-à-dire pour l'emploi d'expressions dans une phrase ou dans un passage présentant ceci de particulier que ces expressions contenaient les mêmes consonnes dans un ordre différent. Il est possible qu'il y ait du vrai dans cette théorie, mais on n'en voit pas bien l'intérêt, surtout comme la question de langue primitive de l'Évangile selon Matthieu est loin d'être résolue.

M. G.-r.

Digitized by Google

G. Dalman. — **Les itinéraires de Jésus.** *Topographie des Évangiles.* Traduction française par J. Marty. Paris, Payot, 1930. 1 vol. in-8° de 520 p., avec 46 figures et plans. — L'auteur est un luthétien très conservateur, qui prend à la lettre toutes les affirmations évangéliques, sans distinguer entre celles de la Synopse et celles de *Jean*. Il fait aisément confiance aux pseudo-traditions locales. Il accepte tous les miracles et les localise pour la plus grande édification des pélerins. L'exégète et l'hagiographe, pour peu qu'ils connaissent leur métier, trouveront donc occasion légitime de le chicaner presqu'à chaque tournant de page ; le *lector candidus* fera bien de se méfier d'affirmations d'autant plus dangereuses que M. Dalman les entoure de connaissances considérables. — En réalité, le livre répond mal, ou ne répond pas du tout, faute de critique, à son intention principale, qui est de nous éclairer sur les périgrinations de Jésus durant sa vie publique. Pourtant il présente beaucoup d'intérêt d'un autre point de vue : Son auteur est devenu un véritable « Palestinien » ; il connaît très bien le pays, dont il parle avec précision et amour, les mœurs et coutumes des hommes, qu'il évoque et fait vivre devant nous. C'est pourquoi ces 500 pages enferment la matière d'un *Guide* très utile et même très précieux. Les descriptions ne paraissent pas d'ordinaire très évocatrices, mais elles valent toujours par l'abondance et la netteté de leur détail. Les illustrations sont très bonnes. En revanche, la traduction, très méritoire, n'est pourtant pas irréprochable. Je ne sais pas bien ce que veut dire « *Statuer une différence* » (p. 9), ou « *statuer une contradiction* » (p. 69), ou « *statuer un rapport* » (p. 79) ou un « *établissement* » (p. 399). J'entends mal quelques phrases comme celle-ci : « *Najareth doit aujourd'hui une autre relation à ses rapports de voisinage avec Jippori* » (p. 93). Je m'assure que « *inopportun* » n'est pas synonyme d'*importun* (p. 195), etc.

Ch. Guignebert.

Alfred Loisy. — **Les Mystères païens et le Mystère chrétien.** Deuxième édition revue et corrigée. Paris, E. Nourry, 1930. 1 vol. in-8° de 352 p. — La première édition de ce livre suggestif, parue au lendemain de la guerre, était devenue introuvable ; M. Loisy ne voulait point la réimprimer parce qu'il comptait la refondre. Désespérant de trouver le loisir nécessaire à un si long travail, il s'est décidé à rééditer l'ouvrage en se contentant de l'amender sur quelques points, et de le compléter sur d'autres. Il faut le louer d'avoir passé sur ses scrupules et d'avoir remis à la disposition des étudiants et des travailleurs un si utile répertoire de faits et d'idées. Il se placera tout naturellement à côté du livre rajeuni de Franz Cumont sur *les Religions orientales dans le paganisme romain*, pour introduire le chercheur français à une étude que chaque jour fait apparaître plus nécessaire et plus féconde.

Ch. G.

Digitized by Google

JOSEPH FAUREY. — **L'Édit de Nantes et la question de la Tolérance.** 60 p. in-8°, 1929, E. de Boccard éd. — La brochure de M. F. comprend deux parties bien distinctes. D'abord un étude historique sur l'Édit de Nantes : le parti protestant de 1589 à 1598 ; la promulgation de l'Édit ; l'attitude de la monarchie vi-à-vis de l'Édit ; enfin la Révocation, à propos de laquelle l'auteur discute les jugements qu'Élie Benoist a portés sur l'œuvre de Louis XIV. Dans une seconde partie M. F. se demande comment on pourrait, dans la France d'aujourd'hui, établir une réelle tolérance religieuse. A ses yeux la République, fille de Rousseau, est essentiellement sectaire et intolérante ; elle vise, par delà le cléricalisme à détruire le catholicisme et même le christianisme. M. F. ne voit le salut pour la religion menacée que dans le rétablissement de la Monarchie d'après les formules de M. Maurras. Il est vrai que cette Monarchie se montrera particulièrement favorable au Catholicisme, qui est une religion d'autorité, tandis que « le protestantisme, le judaïsme et le déisme philosophique, toutes confessions ou sectes à base d'individualisme, sont les adversaires naturels de l'État ». Et cependant comme la Monarchie a en vue l'intérêt général, elle ne persécutera pas les non catholiques. M. F. reprend ici les termes mêmes du protestant royaliste qui signe *Francus*. « Je ne suis pas sûr que l'institution monarchique ne soit pas, dans l'hypothèse d'un triomphe d'une réaction cléricale, une garantie pour les protestants. L'institution monarchique est en effet un contrepoids, le seul contrepoids, aux excès des factions. Indépendant des partis, détaché de leurs agitations, dégagé de leurs passions... le roi est admirablement et naturellement placé pour tempérer les ardeurs trop vives, réfréner les fanatismes, arrêter même les manifestations de zèle intempestif, puis résoudre, prévenir les conflits, éteindre ressentiments et haines, apaiser et unir. » Il ne nous appartient pas, dans cette Revue, de prendre parti pour ou contre cette théorie. Il semble cependant piquant de voir M. F., qui reproche à Louis XIV la Révocation, terminer sa brochure en affirmant que la Monarchie, « gouvernement, même dévoué à l'Église, mais porté par sa nature même à faire prévaloir en tout et partout l'intérêt national, reste la meilleure sauvegarde de la tolérance ».

A. ALBA.

A. KOYRÉ. — **La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle.** — Paris, Champion, 1929. Un volume (t. X) de la « Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad ». 213 p. 80. — M. A. Koyré, dont les travaux sur la philosophie médiévale et moderne font autorité et qui est en outre un slavisant de haut mérite, nous apporte dans ce livre une précieuse contribution à l'histoire du sentiment religieux en Russie au XIX^e siècle. On n'ignore pas — du moins le public français ne devrait-il pas ignorer — que la vie,

Digitized by Google

même la plus actuelle, de la pensée russe porte encore l'empreinte très forte du petit groupe de penseurs, contemporains des « années quarante à cinquante », que l'on comprend sous le nom de *slavophiles*. Leur doctrine est un amalgame curieux de philosophie romantique, de patriotisme slave et — dans une forte proportion — de nationalisme religieux. M. Koyré, en se donnant pour objet d'étude la période qui a précédé celle des « slavophiles », celle qui va de l'âge napoléonien aux environs de 1840, ne pouvait manquer d'insister, et il l'a fait avec maîtrise, sur les origines de leur mysticisme national. Le début du XIX^e^ siècle avait trouvé la jeunesse universitaire russe imprégnée du rationalisme universaliste du XVIII^e^ siècle qui n'admettait pour l'humanité qu'un seul mode de civilisation. Entre 1800 et 1820, tandis que le gouvernement use de la manière forte pour éliminer le « philosophisme » suspect de tendances subversives, la jeunesse russe accueille le spiritualisme allemand et un romantisme nationaliste qui est en réaction contre la doctrine « européenne » des temps de l'*Aufklärung*. C'est la révélation d'une conscience « slave » dressée contre l'invasion des idées occidentales, et ce racisme, comme tous ses pareils, recherche bientôt un substrat religieux. M. Koyré étudie la préparation de l'esprit slavophile dans la personne et l'œuvre d'Ivan Kereevski, lorsque se pose à lui le problème des rapports entre Russie et Occident ; mais c'est à Khomiakov, semble-t-il, qu'est due l'orientation religieuse d'une partie du mouvement slavophile : c'est lui qui cherche à établir la supériorité du christianisme « plus pur » de l'Église orientale sur le catholicisme et veut que l'on isole soigneusement, dans l'héritage classique, l'élément grec — transmis chimiquement pur par Byzance à la Russie — d'un élément latin étranger et inassimilable à sa race.

P. A.

Digitized by Google

Chronique

PUBLICATIONS NOUVELLES

— La publication, par la maison J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), de la nouvelle édition de l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* se poursuit avec une parfaite régularité et les mérites de cette belle entreprise scientifique ne faiblissent aucunement. C'est un répertoire d'une utilité primordiale pour qui s'occupe de l'histoire ancienne et moderne du monde religieux. Certains articles constituent de véritables monographies dont le ton et l'intérêt sont très supérieurs à ceux d'un article de dictionnaire ou d'un exposé de vulgarisation. Le tome III, actuellement achevé, contient plusieurs de ces « mots typiques » traités avec un développement qu'il convient de signaler : *Jansenismus* (par M. Bornhausen) ; *Idealismus* (Brunstäd et Stephan) ; *Jerusalem* (Hertzberg, Steuernagel, Elbogen) ; *Jesuitenorden* (Kœhler) ; *Jesus Christus* (pp. 110-151, R. L. Schmidt) ; *Jesusbild der Gegenwart* (Weinel) ; *Indianer* et *Indien* (R. Th. Preuss, H. W. Schomerus, J. Richter, F. Otto Schrader) ; *Individualismus* (v. der Lenno, Gunkel, Lütgert, Weinel) ; *Inspiration* (H. Vollmer, A. Meyer, Leube) ; *Johannes apokalypse* (Windisch) ; *Johanneseevangelium* (M. Dibelius), *Islam* (H. H. Schoeder, G. Simon) ; *Italien* (v. Soden, Schubert) ; *Judentum* (Baeck, G. Kittel) ; *Jugendbewegung* (Stählin, W. Becker, Delm, Elbogen) ; *Jugendpsychologie, Religionspsychologie des Jugendlichen*, etc. ; *Katholizismus* (pp. 679-702 ; Heiler, Hermelinck) ; *Kirche, Kirchenamt, Kirchenauschuss, Kirchenaustritt, Kirchenbau* (ce dernier article illustré de nombreuses figures) ; *Kirchenbücher* (pp. 784-871) ; *Kirchengeschichte* (W. Koehler) : *Kirchenlied* (Glane) ; *Kirchenverfassung* (K. Müller, Stengel, Zscharnack, Mirbt, Schwarzlose) ; *Kommunismus* (K. Clemen, W. Völker, Stockburger, Stepun) ; *Konfession* et *Konfessionnelle Theologie, Konfessionskunde, Konfessionsschule*, etc. ; *Kreuzzüge* (G. Ficker) ; *Krieg* (Bertholet, Procksch, Althaus, Schlan, E. Fœrster) ; *Kultur* (Bornhausen, Bertholet, Hohlwein) ; *Kunst* (nombreuses figures ; K. König, Thurnwald, Baumann, R. Th. Preuss, Roder, Unger, Zimmer, B. Schweitzer, Glück, Bartning, Horn, Kuener) ; *Leib und Seele* (van der Leeuw, Titius) ; *Liberalismus* (G. Baümer, E. Foerster, Rade) ; *Liturgie*

Digitized by Google

(Mensching, Lieztmann); *Luther* (pp. 1.755-1.774; Blanke); *Luthretum* (Elert); *Lyrik* (Ermatinger, Frommel, C. Schröder); *Märchen* (Baumgartner, Faber); *Magie* (Bertholet); *Malerei und Plastik* (nombreuses figures très judicieusement choisies; Weese, Preuss, Weissbach, Bock, Kautsch, O. Berger, Kreitmaler); *Manichäismus* (H. H. Schoeder); *Melanchton* (Ellinger); *Mensch* (Bertholet, Bertram, Auer, Kalweit); *Metaphysik* (Menzer), etc. Chacun de ces articles est suivi d'une bibliographie généralement étendue et toujours au courant de ce qui paraît, non seulement en Allemagne mais dans tous les autres pays. Par là tombe le reproche qu'on a fait parfois à cette encyclopédie d'être trop exclusivement germanique. On a dit aussi qu'elle était exclusivement protestante et, de fait, certains articles intéressant plus spécialement le catholicisme, (v. p. ex. *Kongregationen*, *Konzilien*, *Loyola*, etc , sont notoirement insuffisants et se rachètent seulement par leur bibliographie. Mais l'ensemble est franchement objectif dans le récollement et l'exposé des faits, dans les brefs jugements qu'ils supportent. L'histoire des religions, les articles de comparatisme ont leur large part dans ce répertoire et nous constatons avec plaisir que c'est M. Karl Clemen, le savant professeur de Bonn, qui a été le plus souvent chargé de traiter de ces matières qui exigent une vaste information et une prudence toujours en éveil. Signalons aussi le nombre et l'importance des articles consacrés à des questions morales et sociales, voire économiques, aux problèmes de l'éducation, à l'enfance et à la jeunesse, à leur psychologie, aux œuvres religieuses ou laiques qui s'occupent des enfants et jeunes gens, etc. On le voit, ce tome III qui contient quelques-uns des articles les plus importants de cette encyclopédie (*Jesus Christus*, *Katholizismus*, *Kunst*, *Luther*, etc.), fait le plus grand honneur aux directeurs de cette belle entreprise scientifique, MM. A. Bertholet, Hermann Faber et Horst Stephan, et, par sa parfaite exécution matérielle, texte et planches, à la maison éditrice J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübingen.

— L'éminent professeur à l'Université de Varsovie, M. Thadée Zielinski, a présenté au VI[e] Congrès international des Sciences historiques tenu à Oslo en 1928 deux communications, l'une et l'autre dans la manière aussi brillante qu'érudite habituelle au grand humaniste qu'est M. Zielinski. La première a pour titre : *L'Historiographie grecque comparée à celle des Juifs.* M. Z. montre en un raccourci frappant l' « historiosophie » propre au génie hébraïque. Le point de départ en est analogue à celui de l'historiographie hellénique, le paradis terrestre correspondant pour la pensée juive à l'âge d'or hésiodien ; puis vient la décadence de l'humanité, avec son dernier âge « scélérat et malheureux », correspondant à l'âge de fer, puis la palingénésie, l'âge du messie, correspondant au nouvel âge d'or. Mais ici le cycle est interrompu : au lieu d'un accroissement

Digitized by Google

nouveau du mal dans l'humanité, survient la fin du monde. Nous pouvons donc considérer l'idée fondamentale de l'historiosophie juive comme un cycle, mais un cycle tronqué. Ce mémoire renferme sur la « philosophie de l'histoire » contenue dans les prédictions antiques une étude qui complète sur plusieurs points l'ouvrage précieux de M. Zielinski sur la Sibylle.

Le second de ces mémoires traite de *l'homme antique et l'homme moderne*. C'est une autre « confrontation » au cours de laquelle M. Th. Zielinski émet notamment sur la psychologie religieuse d'Hamlet quelques remarques extrêmement pénétrantes et qui rattachent ce « moderne » à la plus authentique tradition de la morale antique, tout au moins au « climat » de l'âge euripidien : « Les doutes d'Hamlet à propos de l'au-delà, le célèbre *être ou ne pas être*, est en flagrante contradiction avec ce qu'il a vu et entendu, ainsi qu'avec sa conviction religieuse de catholique croyant. Il a vu le spectre de son père, il a entendu ses plaintes concernant les peines du purgatoire qu'il doit endurer comme ayant été arraché à la vie brusquement « dans la floraison même de ses péchés » et il ne doute pas qu'en tuant son meurtrier pendant sa prière et son repentir, c'est-à-dire dans l'état de grâce, il n'enverrait ce misérable au ciel. Ce n'est donc pas dans la mentalité de son héros que le poète a pu puiser ses réflexions sur ce qui retient les hommes dans une vie devenue atroce — « cette crainte de quelque chose après la mort, de cette région inexplorée, d'où nul voyageur ne revient, qui nous fait supporter les maux que nous avons par peur de nous lancer dans ceux que nous ne connaissons pas ». Par contre il a pu les trouver en toutes lettres dans la tragédie d'Euripide [*Hippolyte*] qui les prête à la nourrice (v. 189) « La vie humaine n'est que souffrances, sans nulle trêve à ses peines ; mais ce qui peut être plus désirable que l'existence, est enveloppé de ténèbres et voilé de nuages. Aussi nous montrons-nous follement épris de ce qui brille sur terre, quelle qu'en soit la nature, faute d'avoir l'expérience d'une autre vie et la révélation du monde infernal ; nous sommes le jouet de fables vaines. » Pour M. Zielinski, Shakespeare qui ne possédait que *little latin and less greek* n'a pu lire *Hippolyte* dans l'original, mais peut-être dans la traduction française de Garnier parue en 1535.

— C'est encore d'Euripide que M. Adolfo Levi étudie la complexe personnalité religieuse dans un article qui ne prétend point épuiser le sujet, mais apporte des suggestions fort intéressantes (extrait des *Rendiconti* du *Reale Istituto lombardo di scienze et lettere*, vol. LXII, fasc. XVI-XX, 1929 : *Le idee religiose di Euripide e la sua visione della vita*). Selon M. A. L. Euripide montre l'univers gouverné non pas par les dieux de la religion traditionnelle, non par une loi cosmique de raison et de justice, mais par la τύχη, par le destin aveugle

Digitized by Google

et cruel qui souvent abat les hommes les plus puissants et mène à leur perte les meilleurs et les plus dignes. En général, l'humanité est une pauvre chose : les hommes sont des êtres petits et débiles, les malheurs surpassent de beaucoup en nombre les bonheurs, mais beaucoup des maux humains ont pour cause la ὀργή. La vie est un tissu de douleurs, et l'espérance d'une immortalité heureuse ne lui sourit pas. Pourtant l'homme ne doit pas s'en évader par le suicide, mais la supporter en silence, sans se lamenter, en attendant que la mort le dissolve dans le néant.

Nous recevons également de M. A. Lévi une importante étude, parue dans les mêmes *Rendiconti* (vol. LXII, fasc. VI-X) sur *le problème de l'erreur dans la philosophie de Leibniz*. Nous devons nous borner à signaler ce mémoire dont le sujet ne rentre pas dans le ressort de notre Revue.

— Dans le chapitre où Plutarque (*Is. et Osir.*, 47) résume les principes d'une religion perse que l'on a prise longtemps pour le mazdéisme, il décrit une cérémonie propitiatoire que les mages accomplissent pour se concilier Areimanos (Ahriman), l'Esprit des Ténèbres. Pour M. F. Benveniste (*Un rite zervanite chez Plutarque*, dans *Journal asiatique*, t. CCXV, n° 2, octobre-décembre 1929, pp. 287-296), le chapitre entier de Plutarque se réfère non au mazdeisme, mais au zervanisme, et ce rite — la consécration de l'*amomis* à l'Esprit des Ténèbres en un lieu où le soleil ne pénétrait pas — trouvait sa justification dans les principes zervanites. M. Benveniste confronte le texte de Plutarque avec celui de Psellos (Traité sur les démons) relatif aux cérémonies par lesquelles les Chaldéens se rendaient propices les puissances occultes. Bien que l'amomis n'y soit pas mentionnée, l'usage des plantes odorantes dans le culte que les mages rendaient à Ahriman, culte tout zervanite, est clairement indiqué par le texte de Psellos. Or, de même que le *hauma* est offert à Ohrmazd, le *humāma* (= amomis) est offert à Ahriman, et au dieu Hauma identique à la plante de ce nom n'a-t-on pas donné un ennemi surnaturel qui s'appellerait Humāma ? Toute attestation directe fait ici défaut, « mais une induction étayée de fortes vraisemblances supplée à la pénurie des données... ». Dans les écrits manichéens, dans le Ginza mandéen, survit, déformé, le souvenir de ce Humāma, et l'identification d'un nom de plante chez Plutarque nous fournirait, avec l'explication d'un rite méconnu, un témoignage inédit sur le parallélisme strict des notions et des puissances dans le dualisme zervanite.

— L'important article de M. M. Rostovtzeff sur *l'Empereur Tibère et le culte impérial* (*Revue historique*, t. CLXIII, janvier-février 1930, pp. 1-26) est une contribution personnelle à la discussion soulevée par la découverte récente à Gythéon, en Laconie, d'inscriptions gravées sur deux stèles, d'un autel avec dédicace en latin et en grec, et d'un fragment de dédicace à la Psyché de la ville de Gythéon.

Digitized by Google

C'est un groupe de documents épigraphiques qui apportent, sur le culte rendu à Tibère et à sa famille, des données qui s'ajoutent aux textes connus de Tacite, de Suétone et de Dion Cassius et les éclairent singulièrement. M. Rostovtzeff établit tout le « dossier » de l'affaire « honneurs divins à Tibère et à sa famille » conservé aux archives de la cité de Gythéon. Il reconstitue avec précision tout le rituel d'une des journées des fêtes impériales à Gythéon d'après la loi sacrée en faisant ressortir l'intérêt de certains des articles de ce rituel : le « lectisteme » remplaçant le sacrifice ordinaire, le choix des noms pour désigner les personnages auxquels les jours de fêtes sont dédiés, noms qui ont un caractère purement et essentiellement hellénistique, sauf le nom « entièrement romain » conservé à Tibère..... En conclusion M. Rostovtzeff souligne cette constatation : « les documents de Gythéon nous attestent que le culte impérial municipal dans les provinces orientales n'est qu'une réédition du culte royal de l'époque hellénistique ». Les empereurs, les impératrices, les membres de la famille impériale sont adorés, de leur vivant, dans les villes grecques comme dieux sur terre, des dieux visibles, ἐπιφανεῖς. En Italie, le culte officiel ne divinise qu'après la mort ; l'empereur n'est pas un dieu épiphane, mais un mortel, un magistrat, et il faut la procédure si compliquée de l'apothéose pour le faire entrer dans un panthéon d'Etat.

— Nous trouvons dans la précieuse chronique de la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (janvier 1930, pp. 236-238), mention de deux importantes communications archéologiques toutes récentes : L'une est relevée dans les *Rendiconti* des *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* (série 3, t. V, pp. 79-87 : M. J. Carcopino dans un article *l'Invocation de Timgad au Christ médecin* signale une inscription trouvée en deux fragments en 1919 et en 1923 à Timgad, où le Christ est appelé *Tu solus medicus*. L'auteur en établit le texte et note le caractère augustinien des expressions qui l'accompagnent. — L'autre est faite par M. G. Lugli, dans un article *Un frammento di sarcofago con figura di docente e una serie di sarcofagi simili*, pp. 35-52 de la *Rivista di archeologia cristiana* (1929) t. VI, fas. 1-2. Le fragment en question appartient à une collection privée de Rome ; confronté avec d'autres sarcophages, il révèle des affinités de conception avec ceux-ci ; dans la scène qu'ils représentent « on retrouve la volonté manifeste d'enseigner aux autres, de communiquer des théories nouvelles, de se distinguer par le luxe de l'habillement et la dignité de caste, par des qualités d'intelligence et de doctrine ». M. Lugli pense au mouvement gnostique qui dominait à Rome aux premiers siècles de l'Empire, et à d'autres représentations semblables trouvées dans des édifices découverts au cours de ces dernières années (cubiculum de Trebio Giusto, hypogée des Aurelli, etc.) La figure principale, dans toutes ces scènes, représenterait le Christ, mais d'après les conceptions gnostiques.

Digitized by Google

— Notre collaborateur M. B. Lanry a publié, dans *la Revue d'Histoire de la philosophie* (numéro d'octobre-décembre 1929) un substantiel article sur l'originalité de Guillaume d'Auveigne. « L'œuvre entière de Guillaume d'Auvergne est une réaction énergique contre les doctrines arabes qui, sous le couvert d'Aristote, tentaient de s'infiltrer dans la pensée chrétienne vers la fin du XIIIe siècle. L'autorité ecclésiastique avait fulminé des condamnations dès 1215, mais une doctrine ne se combat efficacement que par des arguments ; aussi Guillaume consacre-t-il son activité à la défense du christianisme traditionnel ». Pourtant, selon M. Landry, toute l'originalité de Guillaume d'Auvergne ne consiste pas en sa polémique contre les philosophes païens ou juifs. « Elle ne réside pas davantage dans sa fabuleuse érudition. L'originalité de notre docteur est plus profonde : elle résulte de son tempérament intellectuel. D'une imagination extraordinairement riche, Guillaume sent une vie intense bouillonner en lui ; lorsqu'il se met à écrire, les idées abstraites, les récits d'histoire, les légendes, les anecdotes, les croyances populaires jaillissent en foule sous sa plume. Il était naturel que ce Balzac métaphysicien du XIIIe siècle conçût Dieu à son image et que, par suite, il accueillît la doctrine d'un pseudo-chrétien arabe, celle du juif Avicebron. » Guillaume a conservé toute sa vie la richesse de sa forte nature paysanne, « mais il vint à Paris et il fut conquis par la gloire de la monarchie capétienne. Il conçut Dieu à l'image du roi de France... » Il transporte dès lors la cour de Louis IX sur le plan métaphysique : « La hiérarchie des officiers royaux devient celle des essences, et les règlements de l'étiquette, les lois de l'être ; la société se mue en une ontologie », et ainsi « s'obscurcit en son esprit ce qui constitue la fin essentielle du christianisme : le salut individuel des âmes ». De là vient que Guillaume se présente surtout à nous comme un philosophe politique.

— M. Vincenzo Ussani, de l'Université de Rome, annonce dans les *Casinensia* (Monte Cassino, 1929) la découverte importante qu'il vient de faire d'un texte inconnu d'Hégesippe (*Un ignoto codice cassinese del cosi dello Egesippo e i suoi affini*). Ce sont les *membra sparsa* d'un texte écrit dans la première moitié du XIe siècle, mais qui couvrent soixante-dix feuillets de grand format et présentent plusieurs leçons intéressantes pour l'établissement du texte des *Mémoires* attribués au juif Hégesippe, notamment quant aux rapports de ce texte avec l'allusion à Jésus dans les *Antiquités* de Josèphe.

P. A.

Le Gérant : F. LAUNAY.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

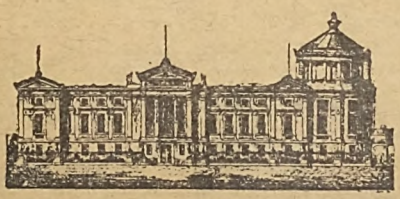
Membre de l'Institut
Conservateur des Musées Nationaux

Directeur d'Études à l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, G. FOUCART
A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, ISRAEL LÉVI
SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS
A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE
CH. PICARD, A. REBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME CI. — Nos 2-3. — Mars-Juin 1930



PARIS (6e)
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1930

Digitized by Google

SOMMAIRE

LAROCK. **Essai sur la valeur des noms de personnes...** (2e *article*).
CH. VIROLLEAUD. **Le voyage de Gilgamesh au Paradis.**
H. DE GENOUILLAC. **Nouveaux princes et cités nouvelles de Sumer.**
CH. PICARD. **Chronique de la religion grecque. — Sur quelques cultes primitifs de Délos.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

1° J. J. WILLIAMS. Hebrewisms of West Africa (Ed. MONTET).
2° GODBREY. The lost tribes : a Myth (Ed. M.).
3° E. BARNIKOL. Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus (CH. GUIGNEBERT).
4° A. DUFOURCQ. Histoire ancienne de l'Eglise. III (CH. G.).
5° R. LEBÈGUE. Le Mystère des Actes des Apôtres (P. ALPHANDÉRY).
6° R. LEBÈGUE. La Tragédie religieuse en France. Les débuts (P. A.)
7° A. KOYRÉ. La Philosophie de Jacob Bœhme (P. A.).

II. — *Notices bibliographiques.*

Bibliographie bouddhique. Deuxième série. Documents, t. III. S. PASSARGE. Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem. — B. JACOB. Auge um Auge. — Die Heilige Schrift des Alten Testaments. — RUPERT STORR. Die Frömmigkeit im Alten Testament. — ZAM BHOTIVA. Asia mysteriosa. — A. PAUL. L'unité chrétienne. — DOM H. LECLERCQ. L'ordre bénédictin. — P. POMPONAZZI. Les enchantements. — P. VULLIAUD. Les Rose-croix lyonnais.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris..... 75 francs
— — — Départements .... 75 —
— — — Etranger ..... 85 —
Un numéro pris au Bureau ..... 22 —

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, à Paris (6e).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des nos non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du n° suivant.

Digitized by Google

101

Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures

(suite)

§ 4. — La valeur des noms

En quoi consiste exactement cette valeur sacrée du nom, qui motive chez la plupart des peuples non-civilisés, ou à demi-civilisés, des cérémonies pareilles à celles que nous venons de signaler ? Et d'abord demandons-nous s'il faut la chercher dans le sens littéral de la dénomination.

Sans doute elle y réside pour une part. Le sens littéral des noms est souvent beaucoup plus précis et plus suggestif chez les non-civilisés qu'il ne l'est chez nous. Nos noms ne sont guère que des étiquettes et leur signification s'est effacée à l'usage. Au contraire, des noms comme *Nuée rouge*, *Cheval fou*, *Blaireau sauteur* (premier nom du célèbre *Sitting Bull*), *Main jaune*, etc., pour ne prendre que des noms indiens, gardent pour ceux qui les prononcent tout leur pouvoir d'évocation. Et il n'est pas possible que ce pouvoir d'évocation ne s'associe pas avec la valeur proprement sacrée que les cérémonies et les mythes confèrent au nom. L'acception littérale du nom est, en quelque sorte, sacralisée.

D'autre part, les qualités personnelles, les prouesses réalisées, la chance de celui qui porte le nom, prêtent à ce

Digitized by Google

nom un prestige spécial, qui se surajoute à sa valeur mystique, avant de se confondre avec elle. C'est ainsi que certains noms polarisent, pour ainsi dire, plus de force sacrée que d'autres.

Mais ce sont là des éléments adventices de la valeur sacrée proprement dite.

Pour en reconnaître les éléments essentiels, il faut considérer le nom au moment où il est imposé, au moment où il donne à l'individu les vertus qu'il représente, sans que l'individu, de son côté, lui apporte quoi que ce soit.

Et à ce moment encore, il semble bien d'ailleurs que la valeur symbolique du nom coïncide dans une certaine mesure avec sa valeur sacrée. Nous avons vu que chez les Osages, quand la mère choisit le nom de son enfant, elle choisit celui qui sonne le plus harmonieusement, comme étant de meilleur augure. Il est inévitable que le sens du nom influence également sa décision. Le *nomen omen* des Latins est un adage d'application très courante chez tous les non-civilisés. Selon qu'elle souhaitera de voir son enfant doué de telle qualité plutôt que de telle autre, la mère préférera tel nom aux autres, et cette préférence ajoutera encore un élément de charme à l'harmonie du nom choisi.

Autre indice qui montre que la valeur sacrée des noms est en corrélation, partiellement, avec leur signification : il arrive que le nom qui avait été d'abord imposé au bébé soit changé quelques jours plus tard, comme ne lui convenant pas : par exemple, si l'enfant tombe malade, s'il pleure trop, s'il est trop tranquille, etc.

« Les Dayaks changent le nom d'un enfant malade afin de tromper les esprits mauvais[1]. »

« Si un enfant meurt en bas âge, on attribue cette mort au danger contenu dans le nom, et pour éviter d'encourir le même risque, le nouveau-né suivant est désigné par cette appellation : « celui qui est privé de nom[2]. »

1) St. John, *Dayaks of Bornéo*, I, 197.

2) Engels, *Revue Congolaise* ii (1911), p. 30. Autres exemples (ils sont très nombreux, v. Lévy-Bruhl, *Ame primitive*, p. 412 ss) : « Un petit garçon naquit

Digitized by Google

Dans certaines sociétés même, le premier nom n'est jamais que provisoire[1].

Mais justement ceci nous permet déjà d'entrevoir que la véritable valeur sacrée du nom est surtout indépendante de son sens littéral. Puisque la cérémonie définitive de la dénomination a lieu alors que le terme de la dénomination est simplement figuratif et provisoire, c'est signe que ce qui est essentiel, c'est le fait de nommer, et que le nom quelconque que l'on donne, en tant qu'il signifie ceci ou cela, est accessoire. Autrement dit, ce n'est pas sur la signification apparente du nom que se concentre sa valeur sacrée : ce n'est pas là qu'il faut la chercher.

Il est du reste remarquable que dans les rites qui accompagnent l'acte de la dénomination et qui ont pour effet de déterminer les forces occultes à intervenir, de préparer l'enfant à les recevoir et les assistants à se pénétrer de l'importance mystique de l'acte, jamais il n'est fait allusion au sens littéral du nom qui est conféré. Il arrive souvent que le maître de la cérémonie récite la liste des noms qui sont l'apanage du groupe, mais il ne s'attache pas spécialement au nom qui vient d'être choisi. Quel que soit ce nom, les rites sont uniformes. Or il est bien vraisemblable que si la valeur sacrée du nom dépendait de sa valeur symbolique, la cérémonie serait orientée de façon à faire apparaître l'importance particulière du nom choisi.

D'un autre côté, cette valeur sacrée elle-même, pour autant que nous puissions la connaître au moment où elle apparaît, semble bien être à peu près la même chez tous les individus, à qui les noms viennent d'être conférés. Ce qui

avant la mort de son oncle. Après le décès de celui-ci, le bébé devint très agité, et il ne recouvra le repos que lorsqu'il eut reçu le nom de son oncle. On le lui donna pour deuxième nom. » (Stephansson, *The Stephànsson-Anderson arctic Expedition*, p. 202.) « Quand son *atka* (nom) s'éloigne de lui de plus d'une toise, l'enfant se met à pleurer... » (*ibid.*, p. 363).

1) « Les naturels du district d'Adélaïde donnent à leurs enfants suivant l'ordre d'âge des noms convenus : 1. Kertamem 2. Warritya 3. Kadnutya 4. Monaitya 5. Milaitya 6. Marrutza 7 Wangutya 8 Ngarlaitya 9. Pouarna. On leur donne plus tard des appellations plus précises. » (Eyre, *Australia*, II, 324.) Schürmann, *Voc. of Parnkallu Languages*, donne des formes à peu près correspondantes.

Digitized by Google

est assez naturel, de même puisqu'à ce moment les individus de même rang ne se distinguent en rien les uns des autres et que c'est l'arbitraire des parents ou le hasard des pratiques divinatoires qui décident du choix de la dénomination. Quel que soit le nom qui a été choisi, il se décerne au cours des mêmes rites et représente une somme définie de caractères mystiques. Or il est probable que, dans le cas d'une interdépendance primordiale de la valeur sacrée et du sens littéral, l'importance et la nature de ces caractères mystiques varieraient d'après le choix du nom. Il est probable aussi que tels noms seraient plus souvent choisis que d'autres, et que ceux-ci par conséquent tomberaient en désuétude, que des noms nouveaux seraient introduits, que le sens des noms anciens serait toujours connu et présent à la mémoire. On ne constate rien de tel.

Dans la plupart des sociétés, le nombre des noms entre lesquels les parents de l'enfant ou le sorcier doivent choisir est rigoureusement fixé[1]. Souvent aussi l'ordre dans lequel le même nom passera des ascendants aux descendants est spécifié par l'usage[2]. Les dénominations mêmes, du moins celles que l'enfant reçoit en premier lieu, sont distribuées d'une façon qui ne varie pas[3]. Il n'est pas moins significatif de constater que le sens littéral des noms est généralement dépourvu de toute allusion « mystique ». Ils se rapportent soit à une particularité, physique ou morale, soit à la place qu'occupe l'individu dans son groupe représenté par un symbole totémique[4], soit au règne animal ou végétal. Il est rare d'y trouver quelque chose qui évoque directement l'idée d'une croyance ou d'un culte.

1) « When a clan system existed, each clan had its own set of names, distinct from those of all other clans », dit SWANTON, pour les tribus indiennes de l'Amérique. (*Handbook of Am. Indians*, p. 16, b.) Cfr. 42 th. *An. Report*, p. 101-103.

2) « Most Siouan clans and bands had names that were applied in a definite order to the boys and girls born into them. » (SWANTON, *Handb. of Am. Ind.*, p. 16, b.)

3) Cfr. le passage précédemment cité de EYRE, *Australia*; II, 324.

4) L'exemple topique est indiqué par M. Mauss dans sa communication à la *Société française de Philosophie* : « Le système des prénoms, en Amérique, Iroquois, Sioux, etc., est significatif. *Patte droite d'avant du loup* : c'est un nom et une place au conseil. » (*Bulletin*, août-sept. 1929, p. 125.)

Digitized by Google

Swanton, qui nous donne des spécimens de noms en usage chez les Indiens Creek, reconnaît d'ailleurs qu'il est très difficile, d'abord de traduire certains noms, partant de savoir à quel ordre d'idées ils se rapportent, et ensuite de faire le départ entre les titres honorifiques et les dénominations individuelles proprement dites.

Nous voyons par là que même lorsque les noms ont une valeur surtout sociale, l'accent n'est pas mis sur leur signification littérale, mais bien sur ce qu'ils représentent indépendamment de cette signification[1].

Ailleurs[2] Swanton distingue plusieurs catégories de noms, d'après leur sens : — noms se rapportant au totem animal ; — termes grandiloquents se rapportant à la taille, à la force du personnage ou commémorant un triomphe de la famille ; — surnoms se rapportant à une caractéristique personnelle ; — noms tirés d'un événement qui a étonné la mère à la naissance ; — noms ironiques ; — noms de maisons, de canots, etc.

De telles divisions sont forcément incomplètes et elles sont toujours superficielles. Pour être fondée, une division devrait plutôt se rapporter aux diverses espèces de noms qu'un même individu peut recevoir. Encore un tel classement serait-il d'un intérêt assez restreint, car il n'atteindrait pas l'essence du nom. Le plus souvent si nous ne savions point par ailleurs que les noms sont chargés d'une valeur sacrée, rien dans leur sens littéral ne nous le révélerait[4].

1) J. R. Swanton, *Creek social org. and usages*, dans 42d *An. Rep.*, p. 98 ss. 43d *An. Rep.*, p. 31 ss : *Child naming rites by Osages.*

2) Dans le *Handbook*, art. *Names*, II, p. 16 ; cfr. 18e *Ann. Rep.*, 1881, Powell, p. 60.

3) Ainsi Spencer et Gillen, dans l'appendice de leur ouvrage sur les *Arunta*, II, p. 582 distinguent sept sortes de désignations individuelles possibles. Mais ceci a trait plutôt à la valeur sociale du nom. J. Owen Dorsey (*Am. Anthrop.*, III, 1890, p. 263-268) a collationné six listes de noms (3.146 noms) en distinguans quatre sortes de noms : noms de couleurs, de métaux, de métiers, d'êtres divert.

4) Cette insouciance à l'égard du sens littéral apparait quelquefois dans la manière dont le nom est choisi, alors qu'en soi il a une très grande importance : « Chez les Tscherkesses, l'enfant reçoit le nom de la première personne qui entre dans la maison. » (R. Andree, *Ethnogr. Par.*, p. 167.) « Si un enfant nait au pied d'un arbre il porte le nom de cet arbre » *(id.)*. On rencontre des usages analogues dans le Panjâb : cfr. H. A. Rose, *Ind. Ant.*, 1907, 52. Il peut se faire que plusieurs personnes portent en même temps le même nom, sans qu'elles

Digitized by Google

Enfin, s'il est vrai que beaucoup de noms, chez les non civilisés, sont intelligibles et suggestifs, il en est aussi dont le sens est obscur, soit que la forme en ait été altérée — ce qui implique de nouveau une insouciance remarquable à l'égard du sens — soit que le nom n'ait jamais eu de sens précis. Or loin de nuire à sa valeur sacrée, cette obscurité du sens du nom l'accroît plutôt.

Habituellement c'est le premier nom donné après la naissance qui est le plus ésotérique : c'est précisément celui qui permet à l'enfant de prendre rang parmi les hommes de son groupe, vivants et morts, et de communiquer avec les forces sacrées qui les protègent.

Le plus souvent, en même temps qu'il est inintelligible, il est secret[1]. Celui qui le porte se gardera bien de le révéler : non pas de peur d'être privé de telle ou telle qualité qui y serait impliquée — comme il serait possible à propos des autres noms qu'il reçoit au cours de sa vie — mais parce que c'est tout son capital mystique, si l'on peut ainsi dire, qui est contenu pour lui dans ces syllabes mystérieuses.

Pris entre un grand nombre d'autres, le fait suivant le montre bien : « Quand des Zinganda vont, sous la conduite du sorcier, couper dans la forêt l'arbre qui doit leur fournir le bois de leurs fétiches, ils se gardent bien de s'appeler entre eux par leur nom. Si un nom était prononcé, son possesseur mourrait et son « Kulu » entrerait dans l'arbre pour devenir l'esprit du fétiche. Voici comment ils procèdent : après une palabre, un garçon d'esprit vif, ou un jeune chasseur

participent cependant de la même « âme ». Ainsi, dit Stephansson, un enfant est appelé Kêyûk, du nom d'un certain Kêyûk. Or il existe plusieurs personnes ainsi nommées. Celle d'après qui l'enfant a reçu son nom est *oma atka*, le « nom » de l'enfant est son *atka*. Les autres personnes ne sont pas atka par rapport à « parrain », quoiqu'elles s'appellent aussi Kêyûk. (V. STEPHANSSON, *The Steph. Anderson Arctic Exped.*, p. 202.) Cfr. 42d *An. Rep.*, p. 17, *in fine*, et ss.

1) Dans son article — assez peu documenté — de l'*Enc.* de Hastings, G. FOUCART fait remarquer qu'il ne faut jamais prendre pour des noms les innombrables dénominations par lesquelles les sauvages se désignent entre eux : le vrai nom, dit-il, est toujours secret. Cette généralisation nous semble excessive. Comme il nous semble peu logique qu'après cela, Foucart tâche de ramener à cinq types les diverses dénominations dont il a eu connaissance.

Digitized by Google

courageux, est désigné, qui fournira son nom, c'est-à-dire son « Kulu », à l'arbre. Dès qu'il est entré dans la forêt, on l'appelle en le nommant. Le nom est, pour ainsi dire, happé par l'arbre : c'est ce qu'il faut. Mais dans les huit jours, le jeune homme mourra[1]. » Nous avons ici un cas nettement caractérisé de matérialisation de la force surnaturelle incluse dans le nom.

C'est en effet *dans les syllabes mêmes* qui composent le nom que réside l'essentiel de sa valeur mystique.

Quand, par exemple dans le cas d'un individu qui devient chef de son groupe, tel nom est déclaré tabou, ou réservé à l'usage d'un seul, il arrive souvent que les mots du langage courant qui ressemblent à ce nom soient proscrits pour un certain temps[2] : ce n'est pas sur les mots qui expriment le même sens, c'est sur les syllabes qui ont le même son que tombe l'interdiction.

Ainsi la valeur sacrée des noms existe, sinon tout à fait indépendamment de leur sens littéral, du moins en dehors, au-delà de leur sens littéral.

En quoi consiste-t-elle donc ?

Pour le savoir, il faut nous représenter l'état d'esprit des membres du groupe au moment où ils assistent à l'acte de la dénomination, après avoir accompli tous les rites prescrits. Ces rites, par lesquels ils ont l'illusion d'entrer peu à peu en communication avec les puissances invisibles, leur rappellent en même temps les origines de leur groupe, les plus essentielles et les plus vitales de leurs croyances et tout le déroulement de leur propre vie dont ces sortes de cérémonies marquent les principales phases. Ils se sentent saisis par un courant

1) R. E. Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind*, p. 93. Les justes réserves exprimées par M. Mauss dans l'*Année sociologique* à propos de ce livre ne portent pas sur des passages comme celui-ci.

2) « Même les syllabes de son nom (du roi) devenaient saintes et l'on ne pouvait plus les énoncer pour désigner des hommes ordinaires ou des objets profanes ; un nouveau roi accédait-il au trône, tous ceux qui portaient un nom ressemblant au sien l'abandonnaient pour en adopter un autre, moins dangereux, » (J. G. Frazer, *The belief in immortality*, 1922, II, 253 ; cfr G. *B*[3], II, chap. VI, § 4. « L'accession au trône d'un nouveau roi oblige tous ceux qui porte le même nom à en prendre un autre, sous peine de mort. » (A. Réville, *Les rel. des p. n.-c.*, I, 41).

Digitized by Google

d'émotion mystique, dont ils attribuent la cause, dans la mesure où ils en ont conscience, non pas, évidemment, à une surexcitation factice mais à la présence de forces occultes peu à peu conjurées et rendues attentives.

Au moment où le chef, le sorcier, la mère ou le père prononcent — le plus souvent à voix basse — le nom de l'enfant, cette émotion est à son paroxysme.

Ils s'en libèrent inconsciemment en la projetant, en quelque sorte, sur les syllabes de ce nom, en les chargeant de tout le tonus extra-rationnel dont est saturée l'atmosphère de la cérémonie et qui va imprégner désormais pour toujours les parcelles matérielles, ou les esprits sonores, dont le nom est composé, ou plutôt encore — car il serait également inexact de parler de matière et d'esprit pour traduire la pensée du non-civilisé — les émanations de forces surnaturelles qui le constituent.

Des indices très caractéristiques de cette valeur concrète de l'élément sacré des noms nous apparaissent dans leurs représentations pictographiques et dans leurs représentations mimées.

Ce qu'en dit Mallery, dans son article du 10e *Annual Report*[1], à propos des Indiens, est particulièrement suggestif.

Chez les Dakotas, dit Mallery, le nom, se rapportant généralement par son sens littéral à un animal ou à une partie du corps de l'animal, est représenté par la figuration de cet animal ou de cette partie de son corps, jointe par un trait à l'image de celui qui est nommé. Le trait unit le « nom » proprement dit soit à la tête, soit à la bouche de l'individu.

Dans le langage par gestes, pour distinguer un nom de personne des mots du langage courant, les Dakotas après avoir fait les gestes qui correspondent au terme, passent l'index sur la bouche.

Les noms pictographiques — Mallery les appelle à juste

1) P. 442 ss. (*Picture-writing of the American Indians.*)

Digitized by Google

titre *Objective Names* — reproduits dans cet article sont curieux à considérer. Leur valeur sacrée et sociale y apparaît quelquefois dans sa dualité, mais toujours nous y trouvons ce caractère matériel, tangible, qui est comme le substrat de leur valeur sacrée. Comme Dorsey,[1] Mallery attire notre attention sur l'espèce de correspondance mystique établie par les Indiens entre les pouvoirs qu'ils attribuent au nom et la forme des dessins, leurs couleurs (le bleu participe du pouvoir des eaux, etc.), leurs dimensions.

Le nombre des pictographies retrouvées par les observateurs, malgré les soins jaloux que les Indiens apportent à les cacher, montre aussi que cette façon de représenter le double nominal de l'individu n'est pas exceptionnelle ni réservée à un petit groupe, mais est générale chez les Indiens.

Ainsi ce n'est pas tel nom particulier, ce ne sont pas certaines syllabes associées de façon à présenter un certain sens, c'est le nom lui-même, quelle que soit sa valeur en tant que signe, qui reçoit par l'acte où il est imposé cette valeur sacrée qui est sa véritable valeur.

Cette valeur est-elle absolument identique pour tous les individus au moment où elle est conférée ?

Les documents dont nous disposons ne permettent pas de répondre à cette question ; aussi bien il serait assez difficile, en tout état de cause, de comparer entre eux différents degrés d'une valeur aussi peu susceptible d'être mesurée.

Il est très possible que le nom d'un fils de chef soit chargé de plus de puissance sacrée que le nom d'un simple membre du groupe, en raison précisément de l'intensité plus grande de l'émotion qui étreint l'assistance[2]. Mais, de nouveau ces variations, pour autant qu'on puisse savoir, affectent moins le sens littéral du nom que sa structure

1) J. Owen Dorsey, dans le vol. XXXIV des *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science.*

2) Les noms des rois des Bavili sont pour R. E. Dennett (*l. c.*, p. 100) les réceptacles primitifs de cette valeur sacrée, qui à l'origine, selon lui, n'appartenant qu'aux noms des rois, s'est ensuite communiquée aux autres noms.

E. A. W. Budge (*Osiris and the Egyptian resurrection*, 1911, p. 242) a fait

Digitized by Google

phonétique : elles correspondent à des différences d'intonations, à des inflexions qui portent tantôt sur telle syllabe, tantôt sur telle autre, à la façon enfin dont le nom est prononcé, récité, chanté[1].

— On voit l'importance et le sens de l'acte de la dénomination. Par lui, deux êtres, en somme, sont créés : d'une part l'être social et individuel que le groupe vient d'admettre, d'autre part l'être invisible et sonore en qui se recueillent toutes les forces de la personnalité : le nom[2].

Pourvû d'un nom, de son nom, l'enfant n'est plus cette chair sans « âme » qu'il était auparavant[3]. Il est comme baigné par la force dont les syllabes de son nom sont chargées, et les rites d'ablution, nous l'avons vu, sont le plus souvent des symboles de ce changement d'état.

Non seulement il est admis dans le clan de ses congénères, il est reconnu comme leur pareil[4], comme n'étant pas habité par des puissances mauvaises, mais lui-même

une étude complète des *strong names* africains comparés à ceux des Pharaons. *Cfr.*, outre les nombreux faits cités par FRAZER, *G B*[3], ii, 374 ss. ; COOK, *Third Voyage*, II, 170 ; A. B. ELLIS, *Ewe-Speaking peoples*, 98 ; E. S. HARTLAND. *Science of Fairy tales*, 310 ; DALYELL, *Darker Superstitions of Scotland*, p. 62, Et les faits rapportés par TYLOR, *Early Hist.*, 147...

1) L'importance du chant a été signalée brièvement par M. Mauss dans sa recension d'un ouvrage de Swanton (*An. Soc.*, XI, 117) : « Le chant est une chose très précieuse, car il vient de l'ancêtre, du génie que l'individu réincarne, et aujourd'hui encore quand le chant est répété, c'est le génie qui est censé parler par la bouche du chanteur. » Sur la valeur du chant dans ses rapports avec le nom, quelques lignes très justes de R. LENOIR, *Revue de synth. hist.*, déc. 27, p. 20 : « Le nom quand on le prononce est un son accompagné d'une exhalaison de souffle. Il participe ainsi de la personne qui prononce et de la personne qui est évoquée. Il est plusieurs modes d'émission, crier, parler à haute voix, scander, parler à voix basse, murmurer, se taire en prononçant mentalement. Chacun d'eux a un sens et une efficacité. Le silence est requis pour le nom du chef, le nom du mort, le nom de certains parents... » A noter encore le fait que la « juste prononciation » est essentielle dans le rituel brahmanique : BURNOUF, *Essai sur le Véda*, 283-5 ; OLDENBERG, *La religion du Véda*. Cfr. pour les Égyptiens (le *Khrou*) : G. MASPÉRO, *Bibl. égyptol.*, i (1893) 101.

2) « ... every man and every thing as well, was supposed to have a real name which so perfectly expressed his inmost nature as to be practically identical with him. » (SWANTON, *Handbook*, p. 69.)

3) « L'Indien qui n'a pas reçu de nom est considéré comme une victime toute prête pour la prochaine maladie ou infortune. » (*An. Rep.*, 1906-17, p. 677.)

4) Du moins virtuellement sinon en fait : pour qu'il fasse vraiment partie du groupe, pour qu'il devienne « un membre de la tribu parfaitement développé » (SPENCER ET GILLEN, *The nation tribes of centr. Austr.*, p. 271), il faut qu'il ait été initié. V. WEBSTER, *Prim. secr. soc.*, 21-58.

Digitized by Google

participe de l'âme qui est répandue en eux[1] et qui leur vient des puissances de l'au-delà.

Les noms sont les réceptacles de cette âme, soit qu'évoquant des parents défunts ils transmettent à l'enfant ce que ceux-là en avaient reçu, soit qu'évoquant l'espèce animale ou végétale à laquelle le groupe croit appartenir, ils contiennent dans leurs syllabes des parcelles de l'âme totémique[2].

Chacun de ces deux modes de participation par le nom à l'âme collective est très répandu. Parfois on les rencontre

1) « Un nom implique parenté, et par conséquent protection : on attend faveur et influence de la source du nom, que cette source soit la *gens* ou la vision qui dans un rêve a révélé le nom. Un nom montre donc les affiliations de l'individu : il fixe son rang pour ainsi dire. » (Dorsey, *Siouan Cults, E. B.*, Rep. XI, p. 368 ; cité par Miss Fletcher. Dorsey a annoncé en 1900 une étude systématique des noms indiens. Cette étude n'a pas dû être faite. L'index exhaustif qui se trouve à la fin du *Handbook* des *Bulletins of the Bur. of Am. Ethn.* ne la mentionne pas.)

2) Bien entendu il faudrait encore préciser les traits essentiels du totémisme dans chacune des sociétés où l'on voudrait étudier l'institution. Il nous paraît hasardeux de parler du totémisme comme d'un fait universel et partout identique. (V. à ce sujet Lowie, *On the principle of convergence. J. Am. Folk-Lore*, 1912, p. 42 ; mais aussi : Goldenweiser, *Ann. Anthrop.* 1918, p. 288.) Nous reviendrons plus loin sur la valeur totémique des noms, considérée dans ses rapports avec les éléments sociaux. Contentons-nous de citer deux faits relatifs à ses éléments religieux. Spinden (*Mem. Am. Anthr. Ass.*, II, 1908) rapporte que la tribu totémique des Nez-Percés envoyait les enfants, garçons et filles, lorsqu'ils avaient atteint l'âge de dix ans, jeûner et veiller dans les montagnes, dans le but d'acquérir un esprit protecteur et de prendre son nom. Mais cet esprit n'était assimilé à celui d'un ancêtre, et le nom était celui d'un objet ou d'un être apparu dans une vision. L'être imaginaire ainsi perçu devenait le protecteur de l'enfant et lui octroyait ses qualités les plus caractéristiques. Le soleil lui procurait la sagesse et une clairvoyance mystique. Si c'était le nom d'un animal, il était défendu, en retour, au porteur du nom de tuer désormais cet animal. Les noms obtenus de la sorte appartiennent désormais à la famille dont certains membres reçoivent ainsi, par des héritages, dix ou quinze noms. Cependant il n'est pas évident que le contenu mystique des noms passe lui-même en héritage d'un membre de la famille à ses descendants. Il faut noter que l'animal qui était choisi de la sorte pour totem n'était pas désigné par son nom ordinaire mais par un nom spécial (v. p. 263 de l'ouvr.). Si celui ou celle qui recevait le nom était shaman, le totem était considéré comme appartenant à une classe supérieure, et habituellement il était choisi parmi les êtres supérieurs : le soleil, la lune, les nuages, l'aigle, le faucon, l'oie sauvage.

Speck (*Ethn. Yuchi Indians, Anthr. Publ. Univ. Pa.* I, p. 70 ss.) dit que chez les Yuchi les membres de chaque clan croient qu'ils sont parents, parce qu'ils descendent de certains êtres à forme animale dont ils portent maintenant encore les noms. C'est pourquoi ils ne peuvent jamais tuer certains animaux qui descendent eux aussi de ces êtres, et avec qui ils sont unis en quelque sorte par un lien de cousinage.

Ce qui crée donc ici la parenté, c'est l'identité du nom, qui sans doute implique celle du sang, mais suffit par elle-même à exprimer la relation totémique.

Digitized by Google

tous deux dans les mêmes sociétés[1]. Mais le plus souvent ils apparaissent séparément comme si l'un de ces modes avait dû progressivement remplacer l'autre, ou encore était propre à des sociétés d'un type plus élevé que celles où l'autre système est établi, sans que la filiation d'un mode à l'autre puisse être discernée[2].

Il semble bien cependant que la signification totémique du nom soit sa valeur primordiale[3]. Seulement, précisément parce qu'elle est la plus primitive, et parce que les ethnographes, voulant nous rendre plus intelligibles les renseignements qu'ils obtiennent, sont toujours plus enclins à nous parler de cultes des ancêtres que de cultes totémiques, nous sommes moins bien informés sur l'aspect totémique de la valeur des noms que sur son aspect ancestral.

Tout ce que nous pouvons savoir c'est que par le nom l'individu participe à la nature et à l'énergie du totem[4].

1) Ainsi suivant Boas (*Petermann's Mitteilungen*, 1887, p. 131), les Salishes prêtent aux noms qu'ils imposent à l'enfant pubère, au moment de l'initiation, une signification nettement totémique. Cependant certains shamans sont considérés comme ayant reçu de leurs ancêtres un totem individuel.

2) « Exogamy, names and clan names... exist when « totem » and « totemism », the cults of the guardian spirits do not exist », dit J. N. B. Hewitt, dans le *Handbook*, part. 2, p. 788.

3) G. Foucart dans son article *Primitive Names* de Hastings, *Encyclop. of Ethics and Religion*, p. 132, croit au contraire que la portée totémique du nom est d'origine récente : « The totemic name of a person may be traditionnally constant. This tendency to fixity is a step towards the family name and the generic name of the social and religions group. It is often in such a case an embryo of the theophoric or theogonic names of advanced societies. We may therefore doubt *a priori* wohether this fixity is a primitive characteristic. » Cette vue nous paraît assez discutable. Nous avouons cependant être assez mal à l'aise pour la discuter, ignorant sur quels faits M. Foucart se fonde pour l'établir. Tout son article d'ailleurs, rempli d'idées ingénieuses, est assez léger de documents. Et puisque M. F. se contente de procéder par déduction, contentons-nous de dire que son *therefore* n'explique pas son *a priori*. La phrase suivante est encore plus audacieuse : « The totemic name... is a probable survival of the primitive process of the individual choice of totem. » M. F. se flatte, au cours de son article, de ne rien expliquer par le totémisme, « qui n'explique rien ». Nous sommes d'accord avec lui pour reconnaître que, compris de cette façon, le totémisme en effet en saurait fournir d'explications très sérieuses.

4) Il y participe aussi, comme on sait, par le sang. L'identité du nom et la consanguinité sont pour le non-civilisé les deux éléments primordiaux de ce que nous appelons la parenté. Quelquefois elles coïncident, quelquefois elles sont indépendantes l'une de l'autre : ici des individus sont parents parce qu'ils portent le même nom ;là ils portent le même nom parce qu'ils sont du même sang. Selon Durkheim, le remier processus est le plus répandu (Durkheim, *Formes élém.*, p. 142 ; 143, n. 2, 318 n. 1).

Digitized by Google

L'identité du nom implique la communauté d'essence[1].

Ainsi doivent sans doute s'expliquer des assertions qui nous paraissent étranges, celle par exemple, de ces Bororo cités par M. Lévy-Bruhl[2] qui déclarent qu'ils *sont* des perroquets rouges. M. Lévy-Bruhl l'explique en disant que « le verbe être (qui manque d'ailleurs dans la plupart des sociétés inférieures) n'a pas ici le sens ordinaire de la copule dans les langues que nous parlons. Il signifie autre chose, et davantage. Il enveloppe la représentation et la conscience collectives d'une participation vécue, d'une sorte de symbiose par participation d'essence. »

Nous ne pouvons nous empêcher de trouver l'explication un peu confuse. Quel est exactement ce sens élargi d'un verbe *être* qui manque d'ailleurs ordinairement ? L'indifférence au principe de contradiction, à quoi se ramène l'explication de M. Lévy-Bruhl, est une hypothèse négative, qui ne paraît guère satisfaisante et qui n'est pas nécessaire. Quand les Bororo disent qu'ils sont des Araras, ils entendent simplement dire qu'ils se nomment ainsi, et que leur nom leur communique la nature même de ces oiseaux.

C'est du nom que le non-civilisé reçoit la part qu'il lui revient des forces incluses dans le totem ou diffuses dans le groupe considéré comme un être unique. En d'autres termes,

Nous reviendrons sur ce point. Mais ceci nous aide encore à mieux saisir la nature des noms. De même que le sang est représenté comme le véhicule fluide des énergies sociales et individuelles, de même le nom en est le véhicule sonore.

1) Powell a même défini le totémisme : « a method of naming » ou encore : « The doctrine and system of naming ». Définition trop étroite, il est vrai, et qui est judicieusement rectifiée par J. N. B. Hewitt : « It is rather the recognition, exploitation, and adjustement of the imaginary mystic relations of the individual or of the body of organized persons to the postulated *orenda* mystic powers, surrounding each of these units of native society. » *Handbook, part.* 2, p. 789 a).

Nous étudierons plus tard dans le détail l'institution du nom dans des groupes totémiques déterminés. Il s'agit ici de la valeur sacrée du nom, indépendamment de son acception littérale. Nous n'avons donc pas à distinguer les désignations totémiques qui appartiennent au groupe entier de celles qui sont l'apanage de quelques membres du groupe ou de celles qui sont à proprement parler individuelles.

2) *Fonctions mentales dans les soc. inf.*, p. 94 ; v. l'explication proposée par M. E. Meyerson, *Bull. de la Soc. franç. de Philos.*, août-sept. 1929, p. 136.

Digitized by Google

le nom fait participer l'individu à la substance du totem. Quelle que soit d'ailleurs sa signification immédiate : car tantôt c'est le nom d'un ancêtre humain, dépositaire de l'énergie totémique, qui est repris, tantôt c'est la nature animale ou végétale du totem qui est évoquée[1].

Nos renseignements touchant la reviviscence par le nom, d'une âme d'ancêtre ou de parent défunt sont beaucoup plus nombreux, et moins confus, que ceux qui se rapportent aux noms d'origine totémique.

« Il existe dit Mauss[2], un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes (...), Eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille et dans le clan est la règle... Le nombre des individus, des noms, des âmes, et des titres est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n'est qu'un ensemble de renaissances et de morts d'individus toujours identiques. »

Les témoignages affluent de tous les points du monde non civilisé.

« Chez les Kols, tribu dravidienne du plateau de Vindhya Kaimûr, l'enfant est généralement nommé du nom d'un ancêtre qui est censé revenir de la région de la mort[3]. »

Chez les Korwa, tribu voisine des frontières du Sargeya, « l'enfant est nommé par le père ou le grand-père, et généralement il est appelé d'après quelque ancêtre décédé, dont on a su par un rêve qu'il était venu habiter dans le corps du nouveau-né[4]. »

On pourrait collationner des centaines d'observations identiques, consignées parfois dans les mêmes termes. Sidney

1) « L'idée de totem et celle d'ancêtre sont si voisines l'une de l'autre que, parfois, on paraît les confondre », dit, à propos des Arunta, Durkheim (*Formes élém. de la vie rel.*, p. 357).

2) M. Mauss, *Les variations saisonnières des sociétés eskimos* ; *An. Soc.* IX, p. 267.

3) Crooke, *Tribes and Castes*, iii 308 ; Hahn, *Kolsmission*, 72, 105.

4) Crooke, *l. c.*, p. 330.

Digitized by Google

Hartland[1], Frazer[2], Lévy-Bruhl[3] en ont recueilli un certain nombre. Il ne nous paraît pas nécessaire de présenter ici celles que nous avons relevées dans les *Reports of the British Association for the advancement of Science*, dans ceux de la *Smithsonian Institution*, dans la *Revue d'Ethnographie*, la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, les ouvrages mentionnés par les *Petermann's Mitteilungen*, la *Bibliotheca Geographica*, la *Revue des Américanistes*, la *Revue de l'Institut de Sociologie*, *l'Année sociologique*, etc. Il n'y a peut-être pas un ouvrage ou un article décrivant les mœurs d'une tribu sauvage qui ne fasse allusion à la réviviscence d'un ancêtre dans le nouveau-né par l'intermédiaire du nom, et il ne serait d'aucun intérêt d'accumuler des documents analogues.

Dans son essai sur *La représentation collective de la mort* (*Année sociol.*, 1904-5, t. X), Robert Hertz conclut par un raccourci qui nous dispensera de nous étendre plus longuement sur ce sujet.

« On sait, dit-il (p. 119), que le nom n'est qu'une des espèces de l'âme »; et il continue : « Lorsqu'un enfant vient à naître, on lui donne (chez les Esquimaux) le nom de la dernière personne morte dans le village ou d'un parent mort au loin. Cette cérémonie a pour effet de faire passer dans le corps du nouveau-né le nom qui jusqu'alors était resté dans le voisinage du cadavre ; elle s'appelle, dit un auteur, « la réanimation, ou la résurrection du défunt », et elle assure la paix de son âme. En même temps elle soulage de leur deuil les parents du mort qui voient revenir sous une forme nouvelle celui qu'ils ont perdu. L'enfant est en effet l'incarnation vivante de l'individu dont il porte le nom ; il est censé hériter de ses parents, il le représente aux fêtes des morts. Aussi longtemps qu'il n'a pas commencé

1) E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, 205-207, 211-213, 215, 217, 223-6.
2) J. G. Frazer, *Golden Bough*[3], iii, 368 ss. ; *Totemism and Exogamy*, II, 453, 457, III, 298.
3) Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, p. 421 ss.

Digitized by Google

sa nouvelle existence, le nom du mort ne doit jamais être prononcé[1]. »

Rapportant ces faits, les ethnographes, les théoriciens, Robert Hertz lui-même, parlent communément de « l'âme de l'ancêtre », de « la paix de son *âme* », etc. L'expression est commode, elle présente à première vue un sens suffisamment clair, elle appartient au vocabulaire traditionnel.

Elle nous paraît cependant exiger des précisions et des réserves, et nous ne l'emploierons que sous cette caution.

Le terme d'âme nous sert mal, en effet, en ces sortes d'études[2] : il est toujours vague par lui-même ; appliqué aux conceptions des non-civilisés, il est forcément incomplet et inexact, et même, très souvent, tout à fait dénué de sens.

D'autre part, il serait nécessaire de préciser la nature de cette réviviscence, qui d'ailleurs n'est probablement pas conçue de la même manière chez tous les peuples non-civilisés. Elle peut s'entendre en effet comme une simple évocation du souvenir du mort, ou encore comme une survie passagère, suscitée dans l'au-delà par la récitation du nom, ou enfin comme une réapparition des qualités physiques et morales du mort dans la personne de son homonyme.

Dans la plupart des cas, ces interprétations resteraient en deçà de la réalité.

En fait, le nom contient dans les sons qui le composent à la fois l'essence de la personnalité « mystique » et sociale du défunt et l'essence de ses vertus corporelles et spirituelles. C'est lui-même en somme, avec son visage, son caractère et son rang qui recommence une nouvelle vie. Il est tiré de l'au-delà par le bruit que font les syllabes de son nom, et il renaît grâce à elles dans un être vivant.

1) Hertz cite en note ses références (p. 119). Nous y renvoyons le lecteur.

2) Pour E. Clodd, *Magic in Names*, chap. V, le nom c'est l'âme, simplement. Une des raisons qu'il en donne, et sur laquelle il semble particulièrement s'appuyer — c'est par là qu'il termine son ouvrage — consiste dans la prétendue identité de la racine qui désigne l'idée du nom chez un grand nombre de peuples indo-européens et de celle qui désigne l'âme.

On se reportera, si l'on veut, à sa démonstration (p. 228 s.). Elle ne vaut rien.

Digitized by Google

Au reste, le non-civilisé ne distingue pas aussi nettement que nous le faisons le monde des vivants de celui des morts. Les morts continuent à faire partie de leurs groupes, ils restent en relations constantes avec les vivants, il n'est point difficile de les évoquer, de les faire se manifester dans des présages, de les offenser, de les faire souffrir. Et naturellement c'est dans les phénomènes qui par leur nature participent de l'invisible, de l'impondérable, que le non-civilisé recherche ordinairement les moyens de communiquer avec eux : c'est notamment dans la voix. Ainsi s'explique, de nouveau, la valeur toute-puissante attribuée au nom.

Il ne suffit pas, pour qu'un mort revive, que son fils ou sa fille ou ses neveux aient un nouveau-né, en qui réapparaisse l'image du défunt : il est encore indispensable que l'enfant porte le même nom. C'est l'homonymie plus que la consanguinité, plus que la ressemblance physique, qui décide, en droit et en fait, de l'identité du mort et du vivant.

Il arrive même qu'elle supplée les autres liens[1].

Nous en avons un exemple dans le rite des Musquakie, où l'on voit un jeune guerrier prendre le nom du mort alors qu'il n'est lié à lui par aucune attache parentale : pourvû de ce nom il s'éloigne du village, de quelques milles, fait un détour et revient : à partir du jour où il revient il garde le nom du défunt et se considère comme l'enfant des apparentés du mort[2].

On peut même se demander si quelquefois l'acte par lequel l'ancêtre revit dans l'enfant — c'est-à-dire l'acte de la dénomination — n'est pas purement arbitraire et si ce

1) C'est ce qu'a montré Durhkeim dans son ouvrage sur les *Formes élémentaires de la vie relig.*, p. 154 et autres endroits déjà cités. C'est ce qu'avaient pressenti déjà H. Spencer et Andrew Lang. (V. Lang, *Theory of the origin of Exog. and Totemism*, d. *Folk-Lore*, 1913, p. 155-186.) M. Van Gennep a critiqué cette interprétation dans sa thèse sur l'*Etat actuel du problème totémique*. Il a été induit à conclure en disant que « les emblèmes des sections de camions automobiles et des escadrilles d'avions répondent exactement au même but que les emblèmes totémiques primitifs » et sans doute aussi que les noms (p. 349). Opinion assurément plus originale, sinon aussi sérieusement établie, que celle qu'il critique. V. infra, p. 165 ss.

2) Miss Owen, *Folklore of the Musquakie* (d. *Folklore Society*, 1902), p. 83-6.

Digitized by Google

n'est pas lui qui détermine la croyance dans la réincarnation plutôt que cette croyance ne détermine l'homonymie[1].

Nous reviendrons sur cette question à propos des Arunta : ce qui paraît probable, à première vue, c'est que dans la plupart des sociétés, l'homonymie n'est pas absolument arbitraire et qu'elle dépend d'une parenté préétablie plus que celle-ci ne dépend d'elle[2]. C'est du moins ce que nous permettent de dire les pratiques qui précèdent souvent la dénomination.

Cette croyance à l'identité du nouveau membre du clan et du défunt a tant de force sur l'esprit des non-civilisés qu'il leur arrive quelquefois, ne voulant pas appeler l'enfant par son vrai nom, de le désigner par le terme de parenté qui les unissait au défunt et de le nommer : père, grand-père, oncle, etc.[3].

Le nom est-il donc tout l'homme, et toutes les capacités humaines ressuscitent-elles dans les quelques sons qui le composent ? La réponse variera un peu suivant les sociétés, mais on peut répondre que partout le principe des activités humaines se trouve en effet contenu dans le nom. Mais tantôt ce principe est assimilé à une sorte de protection venue des esprits des ancêtres, avec qui les noms se confondent ; tantôt il apparaît comme faisant partie intégrante du corps[4] ; tantôt enfin il se distingue nettement, d'une part, du corps

1) Étant un *être*, ou, comme disent très abstraitement certains ethnologues, étant une *substance*, le nom du mort tend à entrer dans le vivant, quel qu'il soit, et il peut sembler qu'il suffit qu'il y entre pour que le mort et le vivant ne fassent plus qu'un. V. LÉVY-BRUHL, *Ame prim.*, p. 413 : « selon toute probabilité, le nom n'était pas moins désireux d'entrer dans l'enfant, etc... »

2) Sur l'échange des noms, établissant l'état de parenté, v. CLODD, *Magic in Names*, p. 49 s. ; F. NANSEN, *Eskimo life*, p. 230.

3) Comme nous le verrons, ces termes de parenté ne doivent pas d'ailleurs être pris dans le sens qu'ils ont chez nous. Ce sont plutôt des noms propres que des noms communs, et il est rare que leur sens littéral corresponde avec celui des termes par quoi les observateurs les traduisent. — Pour les faits auxquels il est ici fait allusion, v. V. STEPHANSSON, *The Stephànsson-Anderson artic Expedition*, p. 389, notamment, et le chap. XII de l'*Ame primitive* de LÉVY-BRUHL.

4) « L'Indien regarde son nom, non comme une simple étiquette, mais comme une partie distincte de son individu, au même titre que les yeux ou ses dents. Il pense qu'il aurait à souffrir aussi sûrement d'un usage malveillant que d'une

Digitized by Google

et, d'autre part, de ce que les observateurs — malheureusement — ont appelé « l'âme ».

« Un nom, dit Dorsey, implique parenté et par conséquent protection : on attend faveur et influence de la source du nom, que cette source soit la *gens* ou la vision qui, dans un rêve a révélé le nom[1]. »

Cependant les Esquimaux, qui représentent un type de mentalité commun à plusieurs sociétés inférieures, croient à l'existence de trois éléments dans l'homme : le corps, l'âme et le nom[2]. « Une sorte d'âme à laquelle est associée une certaine somme de vitalité et d'adresse » : voilà le nom pour les Esquimaux[3].

Ainsi dans la croyance à la métempsychose — qui est parfois une *mélensomatose* — par l'intermédiaire du nom, il est manifeste que deux ordres de représentations mystiques se rencontrent et s'entremêlent : d'une part la croyance en l'identité de la personnalité humaine avec le nom et en sa pérennité grâce au nom, et d'autre part la croyance dans l'influence des morts sur les vivants.

Ces croyances se manifestent dans la coutume universelle des changements de noms. Elles se manifestent aussi dans les interdictions portées sur l'usage des noms.

§ 5. — Les changements de noms

Il est ordinaire chez les non-civilisés que l'homme reçoive successivement différents noms.

Ces acquisitions de noms nouveaux et ces changements de noms ne seraient pas pour nous d'un bien grand intérêt

blessure infligée à une partie de son corps. Cette croyance se rencontre dans différentes tribus, de l'Atlantique au Pacifique. » (J. Mooney, *The sacred formulas of the Cherokee*, dans le 7th *Annual Report*, p. 343.)

1) Texte déjà cité. (Dorsey, *Siouan Cults*, 11th *An. Rep.*, p. 368.)

2) Brinton, *Religions of prim. peoples*, p. 93. Cfr. von Andrian, *Worlaberglaube*, p. 115.

3) Chez les Chinois, « le nom personnel... est identique à l'âme supérieure, à la destinée, à la vie même ». (Granet, *La civ. ch.*, p. 382.)

Digitized by Google

s'ils ne correspondaient qu'à de simples différences de désignations : l'acception littérale du nom, nous l'avons vu, n'a qu'une importance secondaire. Mais ils correspondent à des habitudes de pensée où la notion du sacré prédomine. C'est à ce titre que nous les étudierons.

Étant donné la valeur sacrée qui est attachée au nom, il est clair qu'un changement de nom implique une modification très importante dans la personnalité de celui dont le nom change.

Quelquefois cette modification se fait par augmentation ou par enrichissement : le nom nouveau confère à l'individu des qualités, un pouvoir qui se surajoutent à ceux qu'il avait auparavant.

D'autres fois une transformation complète se produit : l'individu perd son nom et en reçoit un nouveau, c'est-à-dire qu'il dépouille complèment son ancienne personnalité pour en revêtir une nouvelle : au regard des membres de son groupe, au regard des puissances occultes, il devient un autre homme. Aussi le rite de la nouvelle dénomination se présente-t-il parfois comme celui d'une mort et d'une seconde naissance.

En voici un exemple. Chez les Abipones, quand un homme veut être élevé au rang de *Hocheri*, « on met d'abord son courage à l'épreuve... Puis, la veille du jour de l'initiation, toutes les femmes se pressent au seuil de sa tente. Elles arrachent leurs vêtements du haut du corps jusqu'à la ceinture, elles défont leurs cheveux, elles se rangent en une longue file, elles se lamentent... Le lendemain l'initié fait une course vers chacun des points cardinaux. Puis commence une cérémonie où une vieille lui coupe les cheveux (comme aux nouveaux-nés). Il reçoit alors un nouveau nom.[1] »

Dans des cas comme celui-là, le fait de changer de nom détermine un changement radical de la conduite, des habitudes, des façons de penser.

1) Dobrizhozfer, *An account on the Abipones*, II, p. 441-445.

Digitized by Google

Ayant reçu son nouveau nom, l'individu « affecte de traiter toutes choses avec surprise, comme un homme qui arriverait d'un autre monde. Il ne reconnaît personne, pas même son père ni sa mère, et ses parents l'accueillent comme s'il était ressuscité. Pendant plusieurs jours, on lui permet de prendre tout ce qui est à sa convenance dans le village. On le traite avec la plus grande indulgence jusqu'à ce qu'il ait pris connaissance de son nouveau milieu[1]... »

Pareils faits qui se répètent dans un grand nombre de sociétés sont l'indice d'une conception de la personnalité assez différente de celle de nos traités de psychologie.

Pour le non-civilisé, la personnalité humaine est avant tout sociale et mystique, c'est-à-dire qu'elle existe toute en fonction du groupe social où elle se situe et que, d'autre part, toutes ses manifestations sont déterminées par des impulsions de forces occultes, intérieures ou extérieures à l'individu, qui le dominent et qui le conduisent.

Ce sont précisément ces forces qui sont contenues dans le nom. Que le nom vienne à changer, ces forces changent de nature, d'intensité ; elles n'agiront plus comme par le passé, elles dirigeront l'homme différemment : c'est-à-dire qu'il modifiera sa conduite.

La personnalité du non-civilisé est donc essentiellement changeante, ou plus exactement renouvelable. Aussi bien ce n'est pas là l'effet d'une anomalie psychologique, c'est la conséquence naturelle de sa conception du sacré : la vie du non-civilisé étant distribuée en « étapes », le passage d'une étape à l'autre doit être nettement marqué. Il va de soi cependant que cette conception, si elle n'est pas fondée sur une observation psychologique très attentive, s'explique dans une certaine mesure par l'extrême mobilité d'impressions et de caractère des sauvages, par la nature ondoyante et, pour ainsi dire, végétative de leur pensée. Et c'en est un signe que le principal de ces changements de la

1) GLAVE, *Six years of adventures in Congo land*, p. 80.

Digitized by Google

personnalité et du nom coïncide avec le plus remarquable des changements physiologiques : celui de la puberté.

L'époque de la puberté est celle des cérémonies d'initiation[1] ; c'est aussi, régulièrement, celle d'un important changement de nom.

Nous n'avons pas à rappeler ici les modalités des innombrables rites d'initiation sur lesquels Spencer et Gillen, W.-E. Roth, A.-W. Howith, R.-H. Mathews et Strehlow ont publié, pour l'Australie, des études qu'on peut considérer comme exhaustives. Nous nous contenterons de citer quelques faits qui se rapportent aux rites concomitants de la dénomination.

« A la puberté, dit FORBES[2], l'enfant cinghalais reçoit un nouveau nom. » « Dans certaines tribus australiennes, remarquait Eg. CARR, en 1886, les jeunes gens renoncent à leur nom pour toujours pendant le temps de leur initiation, et ainsi ils n'ont plus de nom, mais s'appellent frère, neveu, etc.[3] » Des coutumes identiques ont été observées chez les Waiyau par D. LIVINGSTONE (*Last Journals in Central Africa*, 1874, i, 81) ; chez les Sherbro par T. J. ALLBRIDGE (*The Sherbro and ils hinterland*, p. 173) ; chez les tribus polynésiennes par W. ELLIS (*Polyn. Researches*, p. 322-324 : W. Ellis a été le premier à les observer [1830]).

« Chez les Caraïbes, lorsqu'un garçon arrive à la puberté, il est soumis à une épreuve qui est très rude. Il doit échanger son nom pour un autre, plus sonore et plus significatif : cérémonie de la plus grande importance chez les Caraïbes, et qui est toujours accompagnée de scènes d'une férocité inouïe et d'une cruauté inhumaine... », que l'auteur nous décrit[4].

1) VAN GENNEP (*Les rites de passage*, 93 ss.) croit que la « puberté sociale » (?) ne coïncide pas avec la puberté physiologique. Il va même jusqu'à dire (p. 94) qu'elles ne convergent que rerement. Sa démonstration ne paraît pas très convaincante.

2) *Eleven Years in Ceylon*, I, p. 326.

3) *The Australian Races*, I, p. 46.

4) BRYAN EDWARDS, *Hist. of the W. Indies*, I, p. 47.

Digitized by Google

« Dans l'Afrique orientale le nom de naissance est changé lorsque les rites initiatoires sont accomplis ; après cela, plus jamais il ne peut être mentionné[1]. »

Miss Mary Kingsley nous rapporte que l'initiation dans les tribus de l'Afrique occidentale est toujours suivie d'un changement de nom : « Par l'initiation et ce changement de nom, le jeune homme est censé devenir un autre être dans le bois magique (des sociétés secrètes) et lorsqu'il rentre au village il a entièrement oublié, dit-il, sa vie antérieure[2].

— On peut classer en deux espèces les changements de noms : il y a les changements systématiques, c'est-à-dire qui se produisent régulièrement, dans une société donnée, dans des circonstances déterminées, et les changements occasionnels.

Nous commencerons par ceux-ci. Ce sont les moins importants, en ce sens qu'ils ne comportent habituellement point de rites et qu'ils n'affectent pas la personnalité aussi profondément que les autres.

A ces changements de noms, qui ne sont que des changements de simples appellations, on pourrait rattacher la substitution du nom véritable au nom provisoire qui, dans certaines sociétés, nous l'avons dit, est donné au nouveau-né. Ici, il est vrai, la cérémonie est de conséquence, puisqu'elle équivaut à une première dénomination, mais c'est à peine si on peut l'appeler un changement, car la désignation provisoire était à peine un nom. Cette pratique est celle des Basonga, chez qui le nom provisoire est un diminutif de celui d'un homme ou d'une femme du village, qui seront les tuteurs provisoires du bébé[3]. Chez les Mandjas, le nom réel n'est pas donné avant l'âge de sept ans[4].

1) Duff-Macdonnald, *Africana*, I, 428.
2) *Travels in W. Africa*, 531 ; v. d'autres renseignements dans Frazer, *G. B*[3]., iii 320, 383 ss.
3) Cyr. Van Overberghe, *Les Basonga*, 1908, 277.
4) H. Gand, *Les Mandjas*, 1911, 327.

Digitized by Google

Les jeunes Australiens, en général, gardent un nom provisoire jusqu'à la puberté[1].

Dans le changement occasionnel proprement dit, c'est le nouveau nom qui au prix du premier est de peu d'importance, même lorsqu'il lui est complètement substitué dans l'usage courant. La valeur sacrée qui était contenue dans la dénomination primitive passe sans changement essentiel de celle-ci dans le nouveau nom. Sans doute, comme les syllabes sont différentes, comme le sens littéral est différent, l'aspect de cette valeur se trouve un peu modifié. Mais non la valeur elle-même. Du reste il arrive très souvent que les nouveaux noms ne sont que des prête-noms et que le premier nom subsiste, chargé de tout son sens religieux originel, mais gardé secret, précisément à cause de cette redoutable importance.

Voici des exemples de changements occasionnels[2].

A l'occasion d'une maladie ; soit pendant la maladie, afin que, le corps se renouvelant si le nom est renouvelé, le malade guérisse, soit après la maladie. Chez les Powhatans et les Pocahonta de l'Amérique du Nord, « si quelqu'un tombe gravement malade et que les prières ne le tirent pas de ce mauvais pas, le shaman en conclut que c'est le nom qui est affecté : il se rend à la rivière et avec des rites appropriés, « lavant » le nom du malade, il lui en impose un nouveau[3]. »

« Lorsqu'un enfant tombe malade, ou bien crie plus qu'il ne devrait, on l'impute au fait que son nom ne lui convient pas... Un nouveau lavage étant fait, un nouveau nom lui

1) A. W. Howitt, *Nat. tribes of S-E Austr.* 377, 440 ; R. Brough-Smyth. *Aborigines of Victoria*, i, 469 note ; C. Lulmholtq, *Among Cannibals*, p. 280.

2) E. Best, *Maori nomenclature, Journ. Anthr. Inst.*, t. XXXII (1902), p. 194-196, énumère les principaux cas de changements occasionnels qu'on rencontre chez les Maoris : ils correspondent à ce qu'on trouve un peu partout. « Dans nombres de sociétés inférieures, dit de son côté M. Lévy-Bruhl (*Fonct. ment.*, 408), l'homme reçoit, à chaque étape de sa vie, un nom qui est le signe, le véhicule mystique d'une participation nouvelle qui s'établit pour lui : lors de son initiation, de son mariage, la première fois qu'il tue un ennemi, qu'il s'empare d'une chevelure, qu'il rapporte un certain gibier, qu'il entre dans une société secrète, qu'il y reçoit un grade supérieur, etc. » Nous nous bornerons à signaler l'un ou l'autre cas. Il serait impossible, et inutile, de les signaler tous.

3) J. Mooney, *Sacred formulas of the Cherohees*, 7th *Ann. Rep.*, p. 343.

Digitized by Google

est attribué, pris à l'un des ancêtres ; et c'est la raison pour quoi vous rencontrez beaucoup de Lapons avec deux ou trois noms[1]. »

Même coutume chez les Baholoholo : « après une dangereuse maladie, le nom nouveau est révélé par l'homme-médecin ou par le sorcier[2] ».

« *If a person became weak and emaciated, his name might be changed*[3] » est une phrase qui revient textuellement dans la plupart des monographies ethnographiques publiées dans les *Annual Reports of the American bureau of Ethnology.*

Le nom est encore changé, très souvent, quand un nouveau chef de la tribu est désigné : il l'est toujours, et souvent sous peine de mort, quand il est le même que celui de ce chef[4].

Parfois ce chef distribue des noms nouveaux, mais il semble bien qu'il s'agit ici surtout de noms honorifiques et que la valeur sociale de ces noms ou de ces titres l'emporte sur leur valeur sacrée. C'est ainsi qu'à son accession au trône le roi de Dahomey accorde de nouveaux noms à ses frères, à ses officers, à son « personnel[5] ».

A la mort du chef ou d'un personnage important de la tribu, les noms se trouvent changés, et quelquefois le nom du chef est adopté à la place de l'ancien nom.

« Après la mort de quelque personnage de mérite, ils (les Kiwai) changent le nom d'un de leurs enfants et lui confèrent le nom du défunt[6]. »

Le nom du mort étant généralement tabou, les parents et les proches d'un mort, tous ceux qui, portant le même nom

1) Leem, *De Lapponibus Finmarchiae ;* Trad. angl. ds J. Pinkerton's *Voyages,* London, 1808-14, I, 483. J. Scheffer, *Lapponia,* p. 301, rapporte des changements analogues pour les Lapons suédois. Cfr. P. Hogström, *Beskrifning öfer de till Sveriges Krona lydande Lappmarker,* p. 138 : mêmes changements pour cause de maladie, de malaise, pour écarter la malchance : lavage avec de l'eau coloriée en rouge.

2) R. Schmitz, *Les Baholoholo,* Bruxelles, 1911, p. 327.

3) 42d *An. Rep.,* p. 624. Cfr. Frazer, *G. B*[3], IV, 158 ss.

4) V. A. Réville, *Les rel. des peuples n-c.,* I, 41. Frazer, *G. B*[3], iii, chap. VI, § 4 cite une soixantaine de faits analogues.

5) Le Hérissé, *Dahomey,* p. 235.

6) Landtmann, *Kiwai Papu,* p. 234, cf. p. 178.

Digitized by Google

que lui, participent de sa personnalité, doivent du reste toujours prendre un nouveau nom.

« Dans plusieurs tribus, à l'est des montagnes Rocheuses, ce changement de nom dure seulement pendant la période de deuil[1] » ; mais dans d'autres tribus, celles de la Côte du Pacifique, il semble bien qu'il soit permanent[2].

Tout événement important de la vie peut déterminer un changement de nom (V. le système compliqué du Dahomey, *Le Hérissé, l. c.*, 235 ss.). Par exemple l'entrée dans la société guerrière, dans une société secrète : ici du reste nous touchons aux changements systématiques.

« Chez les Areoi, à l'entrée et aux changements de grades dans la société des hommes, le nom de l'initié est changé[3].

L'intronisation dans une société secrète est en effet assimilée à une seconde naissance, et les cérémonies qui l'accompagnent le montrent clairement : « un nouveau nom, un nouveau langage, de nouveaux privilèges en sont la suite naturelle », dit WEBSTER (*Prim. Secr. Soc.*, p. 38).

« Quand les garçons de la tribu Dippil du Queensland reçoivent leurs nouveaux noms, une cérémonie spéciale a lieu, qui est destinée à leur faire sentir vivement le caractère sacré de ces noms. Quelques-uns de leurs ainés se dissimulent au sommet des arbres et au moment où les nouveaux noms sont prononcés, tous poussent un grand cri, en écho à celui que poussent les hommes chargés d'initier les garçons ; ceci pour faire croire aux jeunes initiés que les esprits des ancêtres voltigent au-dessus des arbres[4]. »

Les changements systématiques, du genre de celui qui accompagne l'initiation, sont moins nombreux au cours

1) CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle-Orléans*, VI, 109.

2) S. POWERS, *Tribes of California*, p. 349 ; cfr. *An. Rep. for* 1887, p. 656. Cfr. W. WYATH, dans *Native Tribes of South Austr.*, p. 165 ; D. COLLINS, *Account of the English Colony in New South Wales*, p. 392 ; DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 42, etc.

3) W. ELLIS, *Polynesian Researches*, t. I, p. 319-324.

4) MATHEWS, dans *Am. Anthrop.*, new series, ii (1900), 144. Cfr. CODRINGTON, *Melanesians*, 87 ; 92-93 ; WINTERBOTTOM, *Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*, I, 139 ; BENTLEY, *Pioneering on the Congo*, I, 286 ; DALE dans *Journ. Anthr. Inst.* XXV (1896) 189 ; GASON, d. *Native Tr. of S. Austr.*, 269, etc.

Digitized by Google

d'une même vie, mais plus importants : ils modifient le potentiel sacré de la personnalité, soit par augmentation soit par un renouvellement qui équivaut à une mort suivie d'une renaissance. Le plus souvent, les anciens noms subsistent à côté du nouveau. C'est ainsi que dans la plupart des sociétés non-civilisées, l'individu adulte porte plusieurs noms.

Ces dénominations à plusieurs termes sont de deux espèces : ou bien elles caractérisent l'individu tout entier, chaque terme concernant à un point de vue particulier l'ensemble de sa personnalité (ainsi les trois noms des Ba'ngongo[1], dont le premier est le nom individuel, le second, précédé du signe *bôn*, est celui de la mère, et le troisième, précédé du préfixe *a* est celui du père) ; ou bien les différents termes qui les composent désignent des éléments essentiels mais distincts de la personnalité.

Certains auteurs ont proposé des explications de la polyonymie qui ne sont guère satisfaisantes. Dans son article, déjà cité, de l'Encyclopédie de Hastings, M. Foucart croit savoir qu'à l'origine, la première dénomination que recevait l'enfant était composée de plusieurs termes. Les changements de noms et probablement aussi les noms simples doivent être, selon lui, d'une époque récente. Comme d'ordinaire, nous ne savons pas sur quoi M. Foucart fonde cette étonnante hypothèse. Puis, que peut signifier l'expression « à l'origine » ? Quelles sortes de sociétés désigne-t-il par là et quels sont ses documents ? Étant donné, contrairement à ce qu'il avance, que les séries de noms individuels se rencontrent dans les tribus les plus arriérées, et que les changements se font plus nombreux à mesure que, dans les sociétés, l'élément religieux cède le pas à l'élément profane, il nous paraît bien probable que l'institution du nom a évolué dans le sens de la complexité plutôt que de la simplicité.

1) Torday et Joyce, *Les Bushongo*, 1910, p. 108. Pour un bon exemple, malheureusement assez mal décrit, de la deuxième espèce de dénominations, v. Le Hérissé, *Dahomey*, p. 235.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit de cette question, assez accessoire du reste, et qui accuse un souci peut-être trop exigeant d'explication évolutionniste, nous pouvons dire que les changements systématiques des noms sont communs à tous les peuples non-civilisés.

Dans de nombreuses sociétés, à la naissance du premier enfant, le père et la mère changent de noms : ainsi chez les Wangata[1], chez les Athaspacan du Nord[2], chez les Tupi du Brésil[3].

Chez les Wabemba, « jusqu'à la naissance du premier enfant, la femme n'a jamais appelé le mari par son nom ; elle ne lui a donné que les noms communs de *bwana* (maître) ou *mwenzangu* (compagnon). Dès que le père a reconnu son rejeton, la femme appelle son mari du nom de l'enfant précédé de *si-* (père de...) et elle-même reçoit le nom du nouveau-né précédé de *ma-* (mère de...) ».[4]

Ailleurs[5] le père et la mère changent de nom à la mort d'un de leurs enfants : c'est le cas chez les Musquakies, où quelqu'un prend le nom de l'enfant mort et perd par conséquent le sien[6]. Chez les Kiowa, le changement s'étend à tous les membres de la famille du mort : ils doivent prendre de nouveaux noms, et les termes du langage qui rappellent le nom du défunt sont interdits pour un certain temps[7].

1) T. ENGELS, *Les Wangata, Revue Congol.*, ii (1911) 29 : cfr. *G. B*[3], ii 331, 339.

2) Ross, cité par SWANTON dans le *Handbook*, rapporte que chez certaines tribus Athaspacan le père perdait son nom aussitôt qu'un enfant mâle était né, et qu'il était dès lors appelé d'après le nom de son enfant. Le Thlingchadinne change de nom après chaque naissance d'enfant.

3) Le père change de nom à chaque naissance d'enfant mâle. (VON DEN STEINEN *Unter der Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 337.) Cette coutume est interprétée par VAN GENNEP. *Rites de passage*, p. 67-8, note, comme un rite de tabou. Le père se servirait, pour protéger son nom, de celui de son enfant. C'est douteux.

4) CH. DELHAIZE, *Ethn. congol., Chez les Wabemba ;* dans *Bull. belge de géogr.*, 1908, p. 189-190.

5) Cfr. 42[d] *An. Report*, p. 97 : les époux qui n'ont pas d'enfant, en adoptent un et se nomment d'après lui. V. p. 107 l'exemple d'une femme adoptant successivement le nom de ses trois filles. Sur cette tecnonymie, v. notamment : CRAWLEY, *The mystic rose*, 428-435 MERKER, *Die Masai*, p. 59 ; WEBSTER, *Pr. sec. soc.*, p. 90 ss. ; O. JIRICZEK, *Seelenglaugen und Namengebung : Mitteil. der Schless. Ges. f. Volkskunde*, Breslau 1896 I, 30-35.

6) Miss A. OWEN, *Folklore of the Musquakies Indians*, p. 83.

7) J. MOONEY, *Calendar Hist. Kiowa*, 17*th An. Rep.*

Digitized by Google

L'individu qui devient chef de la tribu prend souvent un nom en rapport avec pouvoir dont il est investi. De même, et le changement s'accompagne souvent d'un rituel rigoureusement prescrit, les medecinemen, sorciers, membres de la confrérie des prêtres, chefs, shamans, etc[1].

Chez les Kwakiutl, comme nous le verrons, il existe des noms d'hiver et des noms d'été : signe d'une évolution régulière de la personnalité réglant ses alternances sur celles des phénomènes célestes avec qui le groupe social est en liaison étroite.

Miss Alice Fletcher a étudié de près un cas de changement de nom « à chaque étape de vie ascendante », chez les Pawnees[2].

On y voit que la nécessité du changement se déduit d'une conception de la valeur sacrée des noms absolument analogue à celle que nous avons définie : « *From the teaching of this ritual*, conclut Miss Fletcher, *it appears* : 1. — *That a man's name marked an epoch in his life, the accomplishment of something in which both gods and men had borne a part, and that as his life progressed and new achievement were gained, a memorial was established by his taking a new name ;*

2. — *That so personal and sacred a meaning was attached to a name as to render it unfit for the familiar purposes of ordinary address, to a people reverently inclined as the Indians seem to have been*[3]. »

Miss Alice Fletcher est revenue sur cette question, dans le long article sur la cérémonie du *Hako*, qu'elle a publié dans le 22[d] *Annual Report*, part. 2 (1900-1901).

Le rituel accompagnant le changement du nom se divise,

1) Pour les rites, v. Le Hérissé, *Dahomey*, 13-16. Rituel intermédiaire entre la méthode primitive des Bushongo (E Torday et Joyce, 108) et le couronnement des rois de Siam. Cfr. le rituel du « mythe chanté » accompagnant le changement du nom, dans *An. Rep.*, 1900-1, part 2, p. 272 sq.

D'autres *Reports* nous parlent des changements de noms : changements pendant le *buok* (42[d] *Rep.*, p. 614) ; changements divers : *Report* 1916-17, p. 678.

2) A. Fletcher, *A pawnee ritual of changing names*, dans *Am. Anthr., New Ser.*, t. I (1899), p. 82-97.

3) *l. c.*, p. 97.

Digitized by Google

dit-elle, en trois parties[1]. Dans la première partie, nous avons le récit de la fondation de l'institution du changement. Dans la seconde, les chanteurs content l'incapacité des hommes à changer les noms : heureusement les Vents se conjurèrent pour envoyer aux hommes le pouvoir qui leur était nécessaire.

La troisième partie a trait aux deux noms qui ont provoqué la cérémonie : celui que l'individu abandonne et celui qu'il va prendre.

§ 6. — Noms secrets et noms tabous

Si la valeur sacrée des noms de personnes se manifeste dans les changements rituels dont ils sont l'objet, elle n'apparaît pas moins nettement dans les interdictions qui, chez tous les peuples non-civilisés, pèsent sur ces noms.

Des ethnologues ont pu s'étonner qu'elles fussent aussi générales et chercher des explications dans la nature des faits auxquels se rapportent ces interdictions.

Ils ont cru, par exemple, pouvoir les expliquer par l'intervention des morts qui, s'appropriant peu à peu, par l'intermédiaire du nom, la puissance vitale de ceux qui s'appellent comme eux, les affaiblissent, et les feraient mourir s'ils n'avaient la bonne idée de ne point révéler leur nom ou d'en prendre un autre[2]. Ou bien encore[3], dans la coutume très répandue de taire le nom d'un défunt pendant un certain temps après sa mort, ils ont vu l'indice d'une crainte raisonnée : avant que le cadavre soit décomposé, son esprit, réveillé par le bruit de son nom, peut revenir inquiéter les vivants. Et ce sont bien là en effet les explications que fournissent les non-civilisés eux-mêmes, — et qu'ils sont amenés à fournir par les questions qu'on leur pose.

1) *l. c.*, p. 366.

2) R. Lenoir, dans *Revue de Synth. hist.*, déc. 27.

3) « Il ne faut pas troubler l'esprit du mort qui pourrait se venger. » (Jane E. Harrisson, *Proleg. to the study of greek religion*, p. 60.) Cette explication se présente comme particulière au tabou du nom des morts. Expliquera-t-on de la même manière le tabou des noms de parenté ? Ce sont cependant des interdictions identiques.

Digitized by Google

A quoi l'on pourrait obecter que dans bon nombre de sociétés, et quelquefois dans les mêmes groupes, le nom du mort est repris immédiatement par quelqu'un de ses descendants, ce qui équivaudrait à un suicide, si l'explication proposée pouvait valoir. A vouloir expliquer les uns par les autres les usages, les rites et les mythes des non-civilisés, on se butte continuellement à des contradictions.

Ces contradictions, auxquelles le sauvage est inattentif, s'expliquent, sans pour cela disparaître, si l'on se représente l'atmosphère très spéciale où s'établissent ces rites et ces usages et où se forment ces mythes. Nous avons vu que le sentiment qui prédomine dans ces cérémonies collectives qui périodiquement modèlent les notions et la façon même de sentir et de penser des non-civilisés, c'est le sentiment de la crainte. Tout ce qui est puissant et mystérieux est craint. Or qu'y a-t-il de plus mystérieux et de plus puissant que ce nom qui recèle à la fois, dans ses syllabes, les forces du mort, celles du vivant, celles de son groupe et de son totem[1] ? Ce caractère sacré du nom pourrait engendrer la piété, la confiance, une adoration aimante. Chez le non-civilisé, elle engendre fatalement la crainte. Crainte qu'il ne songe pas à analyser, crainte toute différente de celle que lui inspirent les morts et les esprits mauvais, et d'autant plus puissante qu'elle est irraisonnée : Or il est d'une prudence élémentaire d'éviter ce que l'on craint : il faut donc éviter soigneusement de prononcer son nom et de prononcer le nom des autres. Car nul ne sait jamais si, au contact de celui qui la provoque, cette force dont le nom est chargé va réagir d'une façon favorable ou funeste : le silence sera la solution de la crainte.

1) Voici qui nous permet déjà de nous expliquer les effets remarquables que le sauvage attribue au fait de prononcer tels et tels noms, et cette force qu'il se représente emplissant le nom : « Quand un vol a été commis, l'indigène consulte le sort... Par exemple il attache au bout d'une corde une noix de coco pleine d'eau, et on lui imprime un mouvement de rotation, pendant que l'on prononce tous les noms des habitants du village. Celui au nom de qui l'eau se répand au dehors est le coupable... » (R. Neuhauss, *Deutsch Neu Guinea*, III, 251) : au contact brusque du nom, l'eau déborde : c'est la puissance incluse dans le nom qui détermine cette rupture d'équilibre.

Digitized by Google

Si enclin que l'on soit, et si justifié quelquefois, à proposer des explications partielles, à coordonner telle interdiction avec tel détail du rite ou des croyances, c'est toujours, en dernière analyse, à cette explication psychologique qu'il faut revenir. Aussi n'est-il peut-être pas inutile de nous y arrêter un moment : la valeur même du nom en sera d'autant mieux éclaircie.

Il est permis de distinguer deux sortes d'interdictions : celles qui défendent aux individus de prononcer tel ou tels noms : ce sont les noms *tabous*, et celles qui leur défendent de révéler leurs propres noms. Car le danger est double : prononcé par quelqu'un qui n'a pas qualité pour le faire (ou qui veut du mal à son possesseur), le nom peut causer du tort aussi bien à celui-ci qu'à celui qui le prononce.

Commençons par les noms gardés secrets.

D'innombrables relations de voyages nous disent qu'en général le non-civilisé répugne à livrer son nom.

« *Frequently*, dit J. R. Swanton pour les tribus de l'Amérique du Nord, *it was considered improper for a man to mention his own name*[1]. » et la même observation se retrouve, en termes presque identiques, chez tous ceux qui ont vécu parmi les non-civilisés des autres parties du monde.

Dans les tribus du sud-est de l'Australie, rapporte Howitt[2], « une fois le nom donné à l'initié, il devient secret, il ne peut être divulgué aux étrangers, ni même aux amis » et il en est ainsi dans les Indes orientales, en Afrique, en Asie... On peut se repporter au répertoire de Frazer pour trouver des cas de « noms personnels secrets » dans toutes les régions du monde[3].

Lorsqu'on le pousse à bout et qu'il est mis en demeure

1) Handbook II, p. 666, art. *Taboo*. Ce témoignage pourrait être confirmé par un grand nombre de faits américains. La documentation sur le sujet du présent paragraphe est du reste immense.

2) A. W. Howitt, *Nat. tribes of South-East Australia*, p. 736.

3) Frazer, *G. B.*[3] II, p. 318-335. Une relation curieuse pour les Indiens de l'Am. du Nord : v. *An. Rep.* 1916-17, p. 676, § 881.

Digitized by Google

de dire comment il s'appelle, le non-civilisé use de subterfuges, dont le plus ordinaire est le prête-nom.

En Abyssinie, l'enfant reçoit deux noms, l'un qui est son nom véritable et qui doit rester secret, et un autre qui est une sorte de surnom, sans attache très importante avec la personnalité[1].

« Pour écarter le danger qui pourrait résulter du fait de dire son vrai nom, l'Indien de la Guyane emprunte un terme qui désigne proprement une relation de parenté : père, cousin, oncle[2], etc. » Ce terme, si l'on veut, lui sert de couvre-nom[3].

« Les Kiwai Papous répugnent à s'appeler entre mariés par leurs noms individuels. A chaque mariage, par un accord tacite, ils cessent de s'interpeller par leurs noms et au bout d'un temps. Ceci est confirmé par le rite du *Karéa* (v. p. 107 ss.)[4] »

Les changements de noms doivent avoir quelquefois pour cause le désir de s'assurer que le nom reste bien secret.

Un trait remarquable, et sur lequel nous reviendrons, c'est celui qui nous montre les non-civilisés, pressés de dire leur nom, refusant de le dire mais consentant à ce qu'un de leurs congénères le révèle : par ce moyen ils ont le sentiment d'être immunisés contre les effets redoutables de la divulgation : « Un Indien, dit Swanton, refuse communément de se nommer, mais si on lui ordonne de le faire il demande à quelqu'un de prononcer son nom[5]. »

On peut se demander la raison de ces pratiques et de ces faux-fuyants. Les ethnographes sont unanimes à répondre que cette répugnance du non-civilisé à livrer son véritable nom provient de la crainte qu'ils ont de voir celui à qui ils

1) Mansfield Parkyns, *Life in Abyssinia*, p. 301 ss.
2) E. F. Im Thurm, *Among the Indians of Guiana*, p. 320.
3) Sur l'usage des termes de parentés dissimulant le nom véritable, v. Curr, *The Australian race*, III, 545 ; et l'abondante bibliogr. donnée par Frazer, *G. B*[3], ii, p. 332 ss.
4) Landtman, *Kiwai Papu*, p. 176 ; cfr. p. 246.
5) Swanton, *Handbook, s. v. names*, p. 16.

Digitized by Google

le livreraient en faire un mauvais usage et attenter à leur santé, à leur sort, à leur vie, en se servant de leur nom.

Telle est l'explication que donnent notamment R. Brough Smyth[1], Lumholtz[2], Howitt[3], Curr[4], Bulmer[5], Spencer et Gillen[6], A.-B. Ellis[7]. Et de fait, c'est bien ainsi que les non-civilisés eux-mêmes expliquent le plus souvent leur façon d'agir, quand on les sollicite, bien entendu, par des questions précises, — peut-être trop précises.

« Je m'aperçus qu'ils m'avaient donné de faux noms, et comme je leur demandais pourquoi ils l'avaient fait, ils me répondirent que s'ils disaient leur vrai nom à quelqu'un, celui-ci le possédant pourrait les faire mourir[8]. »

« Les indigènes pensent qu'un étranger qui connaît un nom secret a un pouvoir spécial pour rendre malade le possesseur du nom, par des moyens magiques[9]. »

« Les Wolofs de Sénégambie sont très peinés quand ils entendent quelqu'un prononcer leur nom à haute voix, même en plein jour ; ils disent que le nom peut être happé par un esprit malfaisant et que cela peut leur faire du tort pendant la nuit[10]. »

En somme, d'après ceci, c'est surtout par peur de pratiques magiques que le non-civilisé s'interdirait de divulguer son nom. Et sans doute c'est là une explication valable pour de nombreuses sociétés, surtout pour celles où les rites magiques, nettement distincts des rites religieux, sont com-

1) *Aborigines of Victoria*, I, 469, note.
2) *Among Cannibals*, p. 280.
3) *Nat. tribes of S-E Austr.*, p. 133, 736.
4) *The Australian Race*, I, 46.
5) Dans Brough Smyth, *l. c.*, II, 94.
6) *Nat. trib. of Central Asia*, p. 139, 687 ; *Northern Tribes*, 584 s.
7) *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast*, 109.
8) J. Bulmer, *l. c.*, II, 94.
9) Spencer et Gillen, *Nat. tribes of Centr. Austr.*, p. 139. On remarque que « par des moyens magiques » contient nécessairement une interprétation personnelle aux auteurs.
10) L. J. B. Béranger-Féraud, *Les peuples de la Sénégambie*, p. 28. Cette explication diffère notablement, comme on le voit, des précédentes : le plus souvent, ce que l'indigène craint, à ce qu'il dit, c'est l'action des sorciers.

Digitized by Google

munément pratiqués, et dont, par conséquent, la mentalité est déjà assez avancée. Mais il nous semble que pour les sociétés les plus arriérées il faut chercher ailleurs l'explication.

Ce qui effraie le non-civilisé, ce n'est pas spécialement de divulguer son nom : c'est simplement de le prononcer. Que les ethnologues s'y soient trompés, il n'y a rien d'étonnant à cela : quand l'indigène ne veut pas répondre à leurs questions, il est naturel qu'ils en déduisent qu'il se défie d'eux.

Mais ce n'est pas d'eux seulement, c'est aussi de ses congénères qu'il se défie, si l'on veut, et encore de lui-même. Il ne veut pas prononcer son nom parce que le seul fait d'en proférer les syllabes est dangereux[1].

Il apparaît clairement, dans de nombreuses observations, que ce pouvoir sacré, du nom sollicité, qui le rend si redoutable, est suscité, sollicité d'une certaine façon, par le fait que le nom est prononcé par celui qui le porte : c'est la voix de celui-ci qui lui insuffle une essence personnelle.

« Si vous demandez à un Indien américain comment il se nomme, il refusera de répondre. Mais qu'un autre Indien se présente, et le premier acceptera que celui-ci profère le nom demandé : articulé par un autre, le nom est sans danger.[2] »

Le même subterfuge est en usage un peu partout. Il ne s'explique que par l'intuition d'un danger inséparable du fait d'évoquer son nom de sa propre voix. Telle est nous semble-t-il, l'origine du secret des noms.

Chez les Indiens Nootka de la Colombie britannique, « vous ne parviendrez jamais à faire déclarer à quelqu'un son nom, dit R. C. Mayne (*Four Years in British Columbia*, 278 ss.),

1) Il faut noter que l'intention dans laquelle le nom est prononcé ne modifie pas les conséquences de l'acte : du fait qu'il est prononcé, le nom déclanche son effet. Ainsi que quelqu'un articule, par mégarde ou ignorance, les syllabes qui composent le nom d'un mort, l'homme de la tribu de ce mort prend ses jambes à son cou et on ne le revoit plus : v. LUMHOLTZ, *Among Cannibals*, p. 278.

2) J. G. BOURKE, *Medecine Men of the Apache*, p. 461 ; rapporté par CLODD, *Magic in Names*, p. 46.

Digitized by Google

mais ils acceptent fort bien que d'autres les déclarent pour eux. »

Même chose chez les Abipones de l'Amérique du Sud[1], chez les Esquimaux Malemut du Détroit de Behring[2], aux Indes orientales[3], chez les tribus Motu et Motumotu de la Nouvelle Guinée britannique[4], les Nufoors de la Nouvelle Guinée Hollandaise[5], les Mélanésiens de l'Archipel Bismarck[6], les Warna[7]...

Bien mieux, et voici qui est significatif, le sauvage acceptera de faire connaître son nom, à condition qu'on ne l'oblige pas à le prononcer ; il demandera au Blanc d'écrire une fois pour toutes sur une feuille de papier le nom qu'il lui a révélé par l'intermédiaire d'un congénère, et dorénavant quand un autre Blanc lui ordonnera de se nommer, il lui montrera ce papier. (E. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 22.)

Foucart, dans son article *Names* du Hastings, parle de l'habitude qu'ont les membres de certains groupes non-civilisés de cacher leur nom dans un objet, qu'ils enfouissent aussitôt en secret, dans un endroit qu'ils ne révèlent à personne. Il y a là deux signes de défiance, défiance de l'individu à l'égard des autres, défiance à l'égard de soi-même : il pouvait être tenté de se nommer, désormais il ne le peut plus, son nom ne lui appartient plus, il est tranquille.

Pourquoi est-il donc dangereux de prononcer son nom ; pourquoi, au moment où elle impose à son enfant le nom qu'elle a choisi, la mère le murmure-t-elle tout bas à son oreille, de façon que les assistants et les esprits mêmes ne l'entendent pas [8]?

1) Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, II, 498.
2) E. W. Nelson, 18th *Annual Report*, part. I, p. 289.
3) G. A. Walken, *Handleiding voor de vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsche-Indië*, p. 221.
4) J. Chalmers, *Pioneering in New Guinea*, p. 187.
5) Th. J. F. van Hasselt, *Gebruik van vermonde Taal door de Nuforen*, dans *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, 1902, p. 279.
6) J. Graf Peil, *Studien und Beobachtungen aus der Sudsee*, p. 78.
7) V. L. Cameron, *Across Africa*, II, 61.
8) Miss Gordon Cumming, *Two happy Years in Ceylon*, I, 278-9; v. références citées par Foucart, *l. c.*, sur les Mandigoles, etc.

Digitized by Google

C'est que la force mystérieuse dont le nom est rempli se trouve ébranlée, troublée et partant affaiblie, chaque fois que les syllabes du nom sont proférées à haute voix. A l'évoquer souvent, on épuise cet être en qui se manifeste, pour le non-civilisé, la présence d'un ancêtre ou la force vivifiante du totem, et qui représente ce qu'il a de plus précieux et de plus personnel.

Ou bien encore — explication plus générale que celle-ci et qui convient également à la coutume des noms tabous — le non-civilisé craint, en prononçant son nom — ou celui d'un autre homme — d'éveiller, de provoquer imprudemment une force dont il ne connaît pas tous les redoutables effets, qui peut se porter contre lui et se venger cruellement.

Quelle que soit l'explication que l'on adopte — et il est possible que suivant les sociétés tantôt l'une soit valable et tantôt l'autre — elle n'est pas encore absolument satisfaisante et il nous paraît nécessaire de l'approfondir.

On conçoit en effet que la simple crainte du contenu du nom puisse déterminer le silence, mais cette crainte, qui est universelle, et cette notion même de la valeur sacrée du nom, d'où viennent-elles à l'individu ? Est-ce là un sentiment, ou une idée, qui apparaisse immédiatement à la conscience ? Il semble bien que non. Si, dans nos sociétés, les enfants font aussi quelque difficulté à dire leur nom, il faut l'attribuer à d'autres raisons, et du reste leur attitude n'est pas à comparer au mutisme obstiné, aux interdictions formelles, rituelles, des non-civilisés. Ce n'est pas spontanément que le non-civilisé s'impose de prononcer son nom le plus rarement possible.

D'autre part, il est bien difficile d'admettre que la tradition de ces interdictions se transmette, à l'intérieur des groupes sociaux, d'un individu à l'autre. L'arbitraire, le caprice individuel, en pareille matière, se donnerait bientôt libre cours, et les rites prohibitifs perdraient bientôt cette rigueur et cette uniformité que nous leur trouvons partout.

Enfin certaines coutumes relatives au secret des noms sont malaisément explicables si l'on admet que c'est l'indi-

Digitized by Google

vidu qui s'impose à lui-même ce secret. Ainsi nous voyons que, dans certaines sociétés, l'individu ignore son propre nom. Après lui avoir été révélé à voix basse par sa mère, quelques jours après sa naissance, ce nom lui est bien rappelé confidentiellement dans des cérémonies qui s'échelonnent sur des périodes de vie très longues : mais entre temps il en perd le souvenir[1]. « Dans presque toutes les tribus américaines, ajoute Swanton, il est considéré comme suprêmement injurieux d'interpeller quelqu'un par son nom. Et ce n'est pas l'individu seulement, c'est le groupe tout entier qui ressent l'injure. »

Tout ceci nous induit à penser que l'origine de ces interdictions portant sur les noms — comme du reste de toutes les autres, vraisemblablement — est *sociale*, que c'est le groupe qui en bénéficie et qui a intérêt à les édicter, à en imposer la tradition. Ce groupe, qui est dépositaire d'un ensemble de pouvoirs sacrés qu'il tient de son totem et de ses ancêtres, ne peut pas permettre que son patrimoine soit diminué. Or toute déperdition des forces individuelles est une déperdition des forces collectives. Et comme les noms constituent les réserves les plus précieuses des forces individuelles, il importe de les préserver, d'en fixer scrupuleusement le nombre — de là les listes de noms —, de les imposer solennellement aux nouveaux-nés — de là les rites collectifs —, de les sauvegarder enfin contre toute atteinte, donc de ne pas permettre à ceux qui les portent d'en user comme ils le veulent : de là l'interdiction stricte faite à chacun de prononcer son nom.

« Chez les tribus des montagnes de l'Assam, dit Hodson (*J. Anthr. Insl.*, XXXVI, p. 97) tout individu a un nom qu'il ne doit pas révéler. Si quelque imprudent commet la faute de dire son nom, le village tout entier est tabou pendant deux jours et une cérémonie doit être accomplie au terme de ce tabou. »

1) SWANTON, *Handbook*, p. 17.

Digitized by Google

Cette sanction essentielle de l'autorité sociale aux prohibitions nominales se manifeste encore mieux dans les nterdictions auxquelles sont astreints spécialement les membres des sociétés secrètes[1]. Une société secrète est un petit groupe formé à l'image du grand, et ici il apparaît nettement que c'est l'autorité diffuse dans le groupe qui s'impose à chacun des membres dans les interdictions les plus précises.

Mais c'est dans la coutume universelle des noms *tabous* que le fondement social des interdictions est le plus évident.

Pour bien comprendre le tabou du nom, rappelons-nous le sens général du tabou, soit, pour prendre un exemple précis, du tabou qui interdit au non-civilisé de s'attaquer à l'animal totem de son clan : l'animal totem, c'est-à-dire l'animal qui porte le même nom que l'ancêtre du clan et qui est identifié avec lui. Pourquoi est-il interdit de le tuer, ou plus précisément de verser son sang ? Parce que, du fait qu'il existe une parenté entre le clan et lui, du moment qu'il perdrait son sang, c'est le clan lui-même qui perdrait de sa force, de sa vitalité. Le tabou se fonde donc soit sur la consanguinité, soit sur l'homonymie, soit sur une affinité quelconque de l'individu astreint au tabou, avec l'être ou l'objet qui sont visés par l'interdliction. Ainsi il y aura des tabous qui, comme celui-ci, s'imposeront à tous les membres du clan, du fait d'une parenté collective, et il y aura des tabous réservés à tels membres unis par des liens particuliers à telle classe d'êtres ou d'objets. Cette distinction s'établit très clairement en ce qui concerne les tabous des noms. Il existe, en effet, des tabous collectifs et des tabous particuliers.

Les tabous collectifs des noms sont ceux qui obligent tous les membres du groupe et qui visent par conséquent des êtres en rapports avec le groupe tout entier de telle façon qu'un usage inconsidéré de leur nom — en tout point ana-

1) V. WEBSTER, *Prim. secret societies*, p. 40 ss.

Digitized by Google

logue au fait de verser le sang — entraînerait inévitablement pour le groupe une déperdition de pouvoirs sacrés. Les êtres visés par ces tabous sont les esprits, les chefs et sorciers et les morts.

Les esprits tutélaires du clan sont évidemment en relations étroites avec chacun des individus qui le composent. Aussi le fait de prononcer leurs noms peut-il causer du tort à chacun et au groupe lui-même. Les témoignages abondent à ce sujet, et l'on sait que le tabou des noms de personnages divins s'est maintenu jusqu'aujourd'hui[1] dans les religions organisées.

Les chefs du clan, les sorciers, sont les plus éminents dépositaires de la force sacrée diffuse dans la collectivité ; elle se rassemble en eux et à ce titre ils sont, vis-à-vis de chacun des individus qui composent le clan, dans une sorte de parenté ; c'est pourquoi il est interdit de prononcer leur nom : ce qui détermine le tabou, c'est de nouveau la crainte que le contact de deux personnalités entre qui il existe des affinités spéciales ne provoque une perte de forces pour le clan.

Les rois de Dahomey ne furent jamais connus en Europe que par des surnoms, « *strong names* », dit A. B. Ellis : quiconque avait prononcé leur nom était mis à mort[2].

« Chez les Zoulous, aucun homme ne prononcera jamais le nom du chef de sa tribu ni les noms des enfants du chef ; il refusera même de prononcer les mots du vocabulaire commun où se retrouvent les syllabes qui composent le nom sacré[3]. »

1) Beaucoup de « divinités » ont des noms personnels mais tabous, et nous n'en connaissons que les noms génériques. Ainsi les *counda, mrarts, iruntarinia* des tribus australiennes ; les *inue* (maîtres invisibles) ou *domgak* des Esquimaux ; les *vui* ou *tamote* des Mélanésiens ; les *amadhlozi* des Zoulous ; les « gens d'en haut ; et « gens d'en bas » des Indiens Pieds noirs, les *atua* des Maoris, les *nats* de Burma, les *jok* des Dinkos, etc.

— Quelques faits relatifs au tabou des noms des esprits : SPENCER ET GILLEN, *Northern Tribes*, 227 ; J. CAMPBELL, *Travels in South Afr.* II, 204 ; WASH. MATHEWS, *Fifth An. Rep.*, 386 ss. ; L. H. MORGAN, *League of the Iroquois*, 167 ss., etc. ; WESTERMARCK, *Mor. Ideas*, II 640, 3.

2) *Ewe-Speaking Peoples*, p. 98. Cfr. E S. HARTLAND, *Science of fairy tales*, p. 310.

3) J. SHOVTER, *The Kafirs of Nata and the Zulu Country*, p. 221 sq.

Digitized by Google

Ce sont en effet les syllabes mêmes qui sont frappées d'interdit et il n'est pas rare que des tribus modifient leurs façons de parler à l'avènement d'un chef nouveau. Ce qui est général, c'est le changement des noms semblables à celui de ce chef.

« A Tahiti, quand un chef prenait le pouvoir, tout mot ressemblant à son nom était changé : le simple fait d'appeler un cheval ou un chien « prince » ou « princesse » effrayait l'indigène[1]. »

« ... Un chef maori portait le nom de Maripi, qui signifie couteau : aussitôt un nouveau mot (nekra) fut introduit dans la langue et l'autre fut oublié... Ce tabou aboutit à un nombre considérable de synonymes dans le langage maori et les voyageurs sont souvent très embarrassés[2]. »

Enfin, les morts font partie du patrimoine sacré du clan, au même titre que le totem. C'est d'eux que les nouveaux-nés, souvent, détiennent leur vie et leur nom, ce sont eux qui protègent sans cesse le clan, et d'autre part leur pouvoir est redoutable sur chacun de ses membres.

Sans doute ils sont unis par des liens spéciaux à leurs descendants immédiats, et ceci peut donner lieu à des tabous particuliers, mais leur existence invisible les apparente aux forces générales des « esprits » du ciel, de la terre, de la végétation et du totem, et à ce titre ils sont les parents du clan tout entier.

Il faudra donc que les membres du clan se gardent d'user imprudemment de leurs noms : la parenté rend cet usage spécialement périlleux pour les membres et pour le clan.

« Les tokai ne prononcent jamais le nom d'un mort », dit Sir Hugh Clifford dans une lettre adressée à E. Clodd (*M. in names*, p. 44). Tous les ethnographes ont rapporté quelque trait semblable des peuplades où ils se sont trouvés. Il serait

1) Capt. Cook, *Third voyage*, II, p. 170.
2) J. S. Pollack, *Manners and Customs of the N. Zealanders*, I, 37 ss.
Le *Golden Bough*, ii, p. 374 à 387. contient une trentaine de faits du même ordre.

Digitized by Google

fastidieux de reprendre leurs témoignages, d'autant qu'ils se répètent presque terme pour terme et qu'on n'y trouve presque jamais une tentative d'explication qui tienne compte de la mentalité propre au non-civilisé[1].

Si nous considérons les tabous particuliers, c'est-à-dire ceux qui sont prescrits à tels individus unis par des liens spéciaux à des êtres dont ils ne peuvent, à cause de cela, prononcer les noms, nous constatons de nouveau que ce sont ces liens qui expliquent le tabou. Le tabou ne se justifie que dans la mesure où il coïncide avec une affinité qui fait considérer comme funeste à l'individu et au groupe le fait de prononcer tel nom, de la même manière que le fait de tuer l'animal totem est funeste à l'individu et au groupe auxquels il est uni par la consanguinité.

Cette affinité, d'ailleurs, résulte aussi parfois de la consanguinité. Mais, le plus souvent, le nom tabou est celui d'un parent que nous appellerions « parent par alliance ».

« Dans beaucoup de tribus (indiennes), dit Swanton (*Handbook*, p. 17[b]) une curieuse coutume interdit aux hommes de prononcer le nom de leur femme, de leur belle-mère et parfois de leur beau-père, et vice-versa. »

« Une femme cinghalaise ne prononcera jamais le nom de son époux. Elle dira toujours en parlant de lui : « Le père de mon enfant » ou le « Père de Podi Sinho », ou simplement « Lui »[2].

Chez les Veddas, un homme ne prononce pas le nom de sa belle-mère ni de sa belle-fille, et celles-ci de leur côté ne prononcent pas le sien[3].

Mêmes interdictions chez les Sioux, les Dakotas, les Pawnees[4] ; les Dayaks de Bornéo ; les Omahas de l'Amé-

1) V. Westermarck, *Mor. Ideas*, II, 524, 545-7, 550 ; Frazer, *GB*[3], ii, p. 349 à 374. Nous avons vu au début de ce paragraphe l'explication de Frazer.

2) L. S. Woolf, *The Village in the Jungle*, p. 28. V. dans le *Journal of the Anthrop. Society of Bombay*, 1921, un article sur : *The Indian Custom of a husband or wife not naming his wife or her husband.* Les faits rapportés par Frazer se trouvent dans le *G. B.*, ii, pp. 335 à 349. Frazer ne propose aucune explication.

3) C. G. & B. Seligmann, *The Veddas*, p. 69.

4) G. B. Guinnell, *Pawnee Stories*, p. 195 ; nous avons déjà cité Swanton.

Digitized by Google

rique du Nord[1] ; interdictions analogues chez les Boréa de l'Est africain[2], les Hansa[3], les Ba-Huana de l'Afrique centrale[4], les gens du détroit de Bougainville[5]...

Dans son article intitulé « *Development of Institutions applied to Marriage and Descent*[6] », E. B. Tylor rapporte que sur les 350 peuples qu'il connaît, il a relevé 66 cas de tabous des noms de parenté : 45 cas d'interdictions entre le mari et les parents de sa femme, 13 cas d'interdictions entre la femme et les parents du mari et 8 exemples d'interdictions mutuelles. Mais on aurait tort, à notre avis, de donner à cette espèce de statistique la signification cruciale que Tylor semble disposé à lui prêter.

En résumé, comme on le voit, les interdictions rituelles relatives aux noms s'expliquent par la conviction où sont les non-civilisés qu'un échange ou un contact tel que celui qui a lieu quand un individu prononce le nom d'un autre est toujours dangereux (de là les noms gardés secrets), mais qu'il l'est particulièrement quand les deux individus qui entrent ainsi brusquement en contact sont unis l'un à l'autre par une certaine affinité, que celle-ci soit d'origine collective ou qu'elle soit strictement individuelle. Il est donc de l'intérêt du clan de proscrire ces contacts : par là s'expliquent les tabous.

Et nous avons suffisamment tâché d'éclaircir, croyons-nous, la valeur réelle du nom pour qu'il soit inutile d'expliquer encore comment il peut se faire qu'ils soient l'objet de tabous.

Cette puissance rayonnante du nom, qui en fait un élément redoutable pour celui qui le prononce, qui en fait

1) *J. A. Inst.*, XXXIV, p. 223 ; *cfr.* XL, p. 309 : dans l'Afrique centrale anglaise.
2) *Early Hist. of Mankind*, p. 183.
3) A. J. Tremearne, *Hansa Superstitions*, p. 180.
4) Torday and Joyce, d. *J. A. I.*, XXXVI, 274.
5) Guppy, *The Solomon Islands*, p. 47. *Cfr.*, Theal, *Kaffer Folk-Lore*, p. 58 ; Batchelor, *The Ainu*, 250.
6) *J. A. I.*, XVIII, 245-269.

Digitized by Google

le pourvoyeur d'énergie de celui qui le porte, c'est précisément ce que nous appelons sa *valeur sacrée*[1].

Le nom n'est ni une étiquette, ni un symbole, comme il est pour nous. Il n'est pas davantage une *âme*, à proprement parler. La notion d'âme, d'être personnel conçu à l'image de l'individu, est une notion relativement récente.

Le nom est un être de souffle et de voix, dont la fonction est de faire participer à la même énergie collective chacun des individus auxquels il a été associé et dont il représente la personnalité vis-à-vis des puissances surnaturelles du clan.

1) La notion du sacré a été définie, comme on sait, par HUBERT et MAUSS dans leur *Introduction* au *Manuel d'histoire des religions* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, p. XXIX et ss.

Cette notion du sacré se vérifie absolument dans la valeur attribuée au nom par les représentations collectives du non-civilisé.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

LES VARIATIONS DE LA VALEUR DES NOMS

La valeur fondamentale des noms est donc toute pénétrée par la représentation du sacré.

Or, pour se maintenir telle que nous venons de la définir, cette représentation postule la persistance d'une mentalité caractéristique. Si, pour telle ou telle cause — et c'est précisément ces causes que nous aurons à déterminer —, les représentations collectives viennent à perdre de leur caractère affectif ou religieux, la valeur sacrée du nom devra inévitablement s'altérer et s'affaiblir, peut-être au profit de quelque autre valeur.

Aussi bien, une cause de modification réside déjà dans l'essence même de la valeur sacrée du nom. En tant que sacrée cette valeur est double comme la personnalité que le nom représente : elle est *sociale*, en tant qu'elle consacre l'agrégation de l'individu à son clan, et elle est *individuelle* en tant qu'elle sanctionne l'ensemble des activités caractéristiques de l'individu. Ces deux caractères, nous l'avons dit, ne sont pas d'égale importance, et dans le fait le second est souvent inclus et confondu dans le premier. Il arrive cependant qu'il s'en dissocie et même qu'il tende à prévaloir, et c'est ce qui apparaît d'ordinaire dans les sociétés d'un stade de mentalité plus avancé. Les activités individuelles, la personnalité physique prennent plus d'importance. Elles attirent l'attention du non-civilisé sur les changements que l'âge détermine dans la complexion, dans la vigueur physique, la physionomie de l'être humain. Elles obligent à distinguer le guerrier qui vient d'accomplir un acte de bra-

Digitized by Google

voure exceptionnel des autres guerriers chez qui ne se manifeste pas la même force, et à reconnaître en lui la manifestation d'une personnalité nouvelle. C'est ainsi qu'une différenciation s'établit, d'une part entre les personnalités individuelles, et d'autre part entre les personnalités successives du même individu.

A cet enrichissement, à cette dissociation de la personnalité correspondent d'abord un enrichissement de la valeur du nom initial, en tant qu'il représente l'élément individuel de la personnalité, ensuite une plus grande diversité de noms et une attention plus précise à leur acception littérale, enfin l'habitude des changements de noms et la polyonymie.

A travers ces variations, la valeur sacrée des noms subusiste à peu près intacte : c'en est même un signe qu'un ouvelle dénomination vienne sanctionner soit un coupe d'éclat, soit un changement dans la complexion physique. Pour s'enrichir d'un sens plus précisément individuel, le nom ne perd pas nécessairement de son caractère mystérieux, de ses vertus bienfaisantes ou redoutables.

Cependant, peu à peu, au fur et à mesure qu'elles cessent de s'appliquer d'une manière équivalente à tous les membres du groupe, ces vertus cessent en même temps d'être conçues comme chargées d'un pouvoir exclusivement surnaturel[1].

Ainsi l'apparition et le développement de la valeur purement individuelle des noms ne va pas sans affaiblir ou contrarier leur valeur sacrée fondamentale.

En résumé il est inévitable que cette valeur sacrée dont nous avons tâché de dégager les éléments n'apparaisse point dans toutes les sociétés dites inférieures avec la même netteté et qu'elle cède parfois le pas à une valeur purement profane.

C'est cette valeur profane des noms que nous voudrions

1) Nous en avons quelquefois un indice là où la personnalité physique est exprimée par un nom distinct du nom de naissance. « Il peut paraître étrange, dit A. B. Ellis (*The ewe-speaking peoples*, p. 98-99) que le nom donné à la naissance seulement, et non pas un nom usuel, soit considéré comme capable de transférer ailleurs une partie de la personnalité... Mais l'idée des indigènes semble être que le nom usuel n'appartient pas à l'homme réellement. »

Digitized by Google

maintenant préciser, en même temps que nous chercherions à déterminer la cause essentielle de son apparition et de son développement au détriment de la valeur sacrée.

Pour cela il nous faut étudier le nom dans des sociétés distinctes.

Nous commencerons par l'étudier là où sa valeur sacrée paraît être la plus forte et sa valeur profane, ou sociale, la plus faible par conséquent, et nous terminerons par une société, où celle-ci, au contraire, l'emporte sur celle-là : peut-être parviendrons-nous ainsi à reconnaître la cause de cette transmutation de valeur que subit, d'une société à l'autre, l'institution du nom.

Digitized by Google

§ 1. — Prépondérance absolue de la valeur sacrée

A) *Valeur sacrée fondamentale des dénominations*

Non seulement, dans la plupart des sociétés, le nom individuel doit demeurer secret, mais il arrive que l'interdiction porte même sur les termes de parenté : exactement comme si ces termes de parenté avaient une valeur *absolue* et s'appliquaient comme des noms propres à la personnalité des apparentés.

La difficulté que nous éprouvons à comprendre ceci provient d'abord de ce que l'individualité n'est pas conçue chez le non-civilisé comme elle l'est chez nous, et ensuite de ce que ces termes de parenté par quoi l'individu se désigne lui-même dans les sociétés australiennes diffèrent totalement, en compréhension et en extension, des termes dont nous nous servons.

Au stade qui nous occupe, l'individualité se définit par des rapports étroits avec le groupe social auquel elle appartient. Les plus apparents et les plus précis de ces rapports sont naturellement les rapports de parenté. Ce qui importe avant tout au groupe, c'est de fixer pour chacun de ses membres le rang qu'il occupera vis-à-vis de tous les autres.

C'est à quoi servent ces termes qui pour nous sont de simples termes de parenté. Ils caractérisent la personnalité sociale de l'individu : c'est-à-dire à peu près toute sa personnalité. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'un non-civilisé se désigne lui-même à l'aide d'un terme de parenté : c'est ce qu'il y a d'essentiel en lui qui se trouve ainsi exprimé.

Et qui se trouve exprimé d'une façon dont nos termes de parenté sont impuissants à donner la moindre idée. En effet, il n'y a pas, pour ainsi dire, de commune mesure entre les dénominations interindividuelles ou collectives des non-civilisés de l'Australie centrale — que nous étudierons dans

Digitized by Google

ce paragraphe — et les termes qui expriment chez nous la parenté.

A priori il ne saurait y en avoir, la parenté elle-même n'étant pas conçue par les non-civilisés, nous venons de le ire, comme elle l'est par nous : nous la concevons commed fondée essentiellement sur les liens du sang ou du mariage, les non-civilisés la conçoivent comme fondée sur des relations mystiques, *arbitrairement établies*, dont le sang et les noms sont les véhicules habituels.

Mais pris en eux-mêmes, considérés indépendamment du système original auquel ils se rapportent, les noms de parenté australiens sont encore irréductibles aux nôtres. Les auteurs qui ont vécu au milieu de ces peuplades[1] conviennent de l'impossibilité où ils sont de traduire dans nos langues occidentales les expressions indigènes. Réciproquement, appliqués aux conceptions australiennes, nos termes de parenté, même ceux qui expriment les rapports les plus directs, ceux de père, mère, frère, sœur, n'ont aucun sens, parce qu'ils sont d'une extension — ou d'une compréhension — tantôt plus large, tantôt plus restreinte que les termes australiens dont on cherche en eux l'équivalent. L'indigène de l'Australie centrale ignore l'importance du coït dans la procréation[2] : comment,dès lors, concevrait-il la paternité comme nous la concevons ?

Le tableau suivant, que nous traçons d'après Spencer et Gillen[3], donnera du reste une idée des distinctions et rapprochements, singuliers pour nous, qui sont exprimés par les termes de parenté arunta :

mia : mère, sœurs de la mère, cousines germaines de la mère issues de deux sœurs ou de deux pères, etc.

1) Howitt, *Organisation of Australian Tribes* (dans *Transactions of the Royal Society of Victoria*, t. I, II° partie, 1889), p. 132 ; Stehlow, *Die Aranda*, p. 273 ; Spencer et Gillen, *The native Tribes of central Australia*, 1889, p. 65 ; *The northern Tribes of central Australia*, 1904, p. 72 ; *The Arunta* 1929, p. 69.

2) Spencer et Gillen *North. Tr., p.* 145, n. 1 ; R. H. Mathews, *The totemistic System in Australia*, p. 144, ; Roth, *Superstition, Magic and Medicine*, p. 22 (dans : *Queensland*, ..., Bull. n° 5, 1903).

3) *Nat. Tr.*, p. 76.

Digitized by Google

oknia : père, frères du père, cousins germains du père issus de deux sœurs ou de deux pères, etc.

gammona : frères de la mère, cousins germains du frère de la mère issus de deux sœurs ou de deux frères, etc.

uwinna : sœurs de père ; leurs cousines germaines issues de deux sœurs ou de deux pères.

allira : enfants de l'homme qui parle ; enfants des sœurs de sa femme ; enfants des cousines germaines de sa femme, issues de deux frères ou de deux sœurs, etc.

umba : enfants de la femme qui parle ; enfants de ses sœurs; enfants de ses cousines germaines, issues de deux frères ou de deux sœurs, etc.

mura : mère de la femme, sœurs de la mère de la femme, cousines germaines de la mère de la femme, issues de deux sœurs ou de deux frères, etc.

ikuntera : père de la femme, frères de ce père, ses cousines germaines issues de deux sœurs ou de deux frères.

okilia : frères, cousins germains issus de deux frères ou de deux sœurs, cousins au second degré petits-fils par leurs mères de deux sœurs ou de deux frères.

unawa : cousines au second degré, quand l'individu et sa cousine sont petits-enfants par leurs mères d'un père et d'une sœur ; leurs cousines au second degré petites-filles par leurs mères de deux sœurs.

D'autres termes encore : *ungaraitcha*, *unkulla*, *umbirna*, *arunga*, *aperla*, *chimmia*, *ipmuna*, seraient à définir. Mais notre but ici est seulement de montrer la complexité des, rapports évoqués par les principaux termes de parenté arunta.

Non seulement, on le voit, les diverses dénominations de parenté chez les non-civilisés australiens ne coïncident pas avec les nôtres, mais leur valeur est essentiellement différente. Exprimée en termes simples, la différence consiste en ceci que pour nous les dénominations de parenté sont des noms communs, tandis que chez les non-civilisés australiens, ce sont des noms propres , en tout point analogues aux nom

Digitized by Google

de personnes. Ce sont, si l'on veut, des noms de personnes non individuels mais collectifs, pour lesquels se vérifient toutes les remarques que nous avons faites sur les noms individuels : même insignifiance, notamment, du sens littéral, mêmes effets de la valeur sacrée.

Le sens littéral est variable et quelconque, ou il est inconnu des indigènes eux-mêmes.

Ainsi le nom *Arunta*, pour prendre une appellation commune à tous les membres d'une peuplade, se rapporte, paraît-il, à un trait physique : il signifierait : « *large bouche* » Mais d'autres noms de peuplades sont empruntés d'un détail topographique, d'une particularité dialectale : les Warramunga s'appellent aussi « *Bala aminnia* », ce qui signifie : « *les gens demeurant sur un terriloire dur*[1] » ; les Wiradjuri sont ainsi nommés parce que chez eux, *non* se dit *Wirai*, et leurs voisins sont qualifiés de Kamilaroi, parce que chez eux, *non* se dit *Kamil* ou *Kumil*[2].

Les noms des clans présentent des acceptions littérales également divergentes : tantôt ils se rapportent à la topographie, tantôt à une caractéristique quelconque de ceux auxquels ils s'appliquent : « *paudo-pimani* » les hommes du lac, « *narraudera*, « *kuta-mundra* », « *murring-balla* » : noms qui désignent des animaux vivant nombreux sur les territoires habités par ces clans[3].

Les Mutherabura du Queensland avaient emprunté leur nom d'un insecte comestible qu'on trouve dans leur contrée ; ayant lancé un canot sur un lac situé sur leur territoire ils changèrent ce nom contre celui de Waralbura, *waral* signifiant *canol*[4].

1) *Nat. Tribes*, pp. 8, 9 ; *North. Tribes*, 10, 11.
Dans l'appendice B à leur dernier ouvrage, *The Arunta*, Spencer et Gillen donnent des tableaux de noms, II, p. 583, sans traduire les noms individuels. Quelques traductions conjecturales dans le glossaire. A noter que *Arunta* n'y est pas traduit.
2) Howitt, *N. Tribes of South East Australia*, p. 55 sq.
3) *Nat. tribes*, p. 8 ; J. Mathew, *Two representative tribes of Queensland* p. 130 ; Howitt *l. c.*, 46, 56.
4) Howitt, *l. c.*, 62.

Digitized by Google

De tels changements, qui ne sont pas rares, montrent bien le peu d'importance que les indigènes accordent au sens littéral de leurs dénominations collectives. Il arrive même très souvent que celles qui se répartissent à l'intérieur du clan entre un petit nombre de parèdres, soient totalement inintelligibles pour ceux qui les portent.

Parmi les Arunta du sud, on voit chaque catégorie de parents se désigner par un terme spécial et appliquer un autre terme spécial à la catégorie opposée. Les Panunga et les Bulthara, par exemple, se disent être *Nakrakia* entre eux ; ils appellent les Purala et les Kumara des Mulyanuka, et vice versa. La signification de ces termes est inconnue.

Mais si le sens littéral des dénominations collectives n'a pas grande importance, il n'en va pas de même de leur sens sacré.

Nous verrons plus loin en détail comment ce sens sacré conditionne l'ensemble des relations totémiques et parentales de la société arunta. Contentons-nous pour le moment de signaler le principe essentiel de la fonction sociale des dénominations collectives, éléments sacrés.

De même que l'identité de la dénomination personnelle suffit à établir entre le nouveau-né ou le nouvel initié et tel ou tel de ses ancêtres une série de relations tellement étroites qu'elles équivalent à une identification, de même la valeur sacrée de chacune de ces dénominations collectives détermine l'union étroite des individus entre lesquels elles sont réparties. *L'identité de la dénomination crée ce que nous appelons la parenté.*

Nous ne disons pas qu'elle la crée seule. Il n'est pas douteux que la consanguinité, étant donné la valeur sacrée du sang, n'impose également des liaisons parentales entre les individus chez lesquels elle est censée exister. Mais, de même que le sang, le nom est une substance sacrée. Et il est inévitable, dans l'idée du non-civilisé australien, que ceux qui portent le même nom soient unis par des liens particuliers. Ainsi il est inexact de dire que les mêmes termes s'appliquent à tous ceux qui se trouvent les uns par rapport aux autres

Digitized by Google

aux mêmes degrés de parenté ; c'est précisément l'inverse qui correspond à la réalité : par le fait qu'une tradition, précieusement conservée par les anciens de chaque groupe, leur attribue les mêmes noms collectifs, un certain nombre d'individus sont considérés comme parents[1].

Ainsi, les dénominations collectives — totémiques ou parentales — ne peuvent être distinguées des dénominations strictement individuelles que pour la clarté de l'exposé. Dans le fait elles se confondent : leur contenu religieux est identique, et le non-civilisé ne distingue pas entre elles.

C'est de quoi, chez les Arunta, le mythe de l'Alcheringa rend parfaitemet compte.

Ce mythe, que nous allons rappeler brièvement, explique, en même temps que la valeur sacrée des dénominations, toute l'importance de la fonction sociale qu'elles représentent en vertu de cette valeur même.

Aux temps de l'Alcheringa, les ancêtres arunta vivaient sur la terre. Étaient-ce des hommes, des êtres surhumains, des animaux, des plantes ? Les représentations que l'indigène s'en fait ont paru aux observateurs assez imprécises et même contradictoires. L'ancêtre en effet leur était présenté tantôt comme un Kanguroo, tantôt comme une fleur de hakéa, tantôt comme un homme.

Ils en ont conclu que cet ancêtre avait une nature double ou triple, qu'il rassemblait en lui, sous une forme humaine, toutes sortes de caractères empruntés aux classes végétales, animales, minérales même.

Ils se sont dit aussi[2] que « le vocabulaire du primitif étant

1) Comme le dit très bien Durkheim (*Formes élém.*, p. 142) « les individus qui composent le clan se considèrent comme parents : cette parenté ne vient pas du lien de consanguinité ; les membres du clan sont parents parce qu'ils portent le même nom », et ailleurs (p. 143, n. 2) : « on peut dire d'une manière générale que le clan est un groupe familial où la parenté résulte uniquement de la communauté du nom ». « Un nom animal du groupe, dit de son côté Lang (*Folk-Lore*, 1913, p. 165), nom d'origine inconnue, et la croyance en un lien... entre tous les porteurs de ce nom... : il n'en a pas fallu davantage pour donner naissance à tous les *credo* totémiques. » Cfr. *infra*, p. 163 ss.

2) Nadine Ivanitzky, dans *la Revue de l'Institut de Sociologie* 1921-22, t. I, p. 2.

Digitized by Google

trop restreint et trop insuffisant pour la masse de représentations qu'il possède sur le monde qui l'environne, il est nécessairement conduit à faire souvent double emploi des termes qui sont à sa disposition... »

Cette dernière explication ne nous semble pas très satisfaisante : si le nombre des racines différentes du vocabulaire arunta est en effet assez restreint, la richesse des flexions, des procédés de composition et des divers déterminants est infinie, et d'autre part, comme on constate que l'indigène distingue d'habitude parfaitement dans son langage les objets et les êtres qui sont distincts pour lui dans la réalité, il serait au moins étonnant que la défaillance du langage l'eût seule induit à commettre une confusion que toutes les sociétés du même type, parlant d'autres idiomes, commettent également. Enfin il est assez hasardeux d'attribuer à une simple et malencontreuse insuffisance de vocabulaire l'origine des croyances sur lesquelles est fondée toute la vie religieuse et sociale des Arunta, comme celle de ces autres sociétés.

Il nous semble plutôt que loin d'être l'effet d'une insuffisance du vocabulaire, cette confusion dans le nom qui nous déconcerte est délibérée et significative.

Que les ancêtres de l'Alcheringa soient appelés des kanguroos et qu'ils soient représentés agissant comme des hommes, cela nous semble étrange, parce que c'est à l'apparence extérieure, à l'image visuelle surtout que nous sommes attentifs : ces ancêtres nous voulons savoir s'ils étaient faits comme des hommes ou comme des kanguroos.

Ce n'est pas là ce qui intéresse l'Arunta. Ce qui l'intéresse c'est le caractère sacré de l'ancêtre, et ce caractère se manifeste dans son nom. S'il porte le même nom que le kanguroo, cela veut dire que l'animal kanguroo participe de la même puissance sacrée que l'ancêtre. Et si un certain nombre d'hommes et de femmes de la peuplade s'appellent kanguroos, c'est le signe qu'ils sont apparentés, par le moyen du nom, au groupe des ancêtres.

Ce n'est point parce qu'ils descendent de ceux-ci, de même

Digitized by Google

que ce n'est point parce que l'animal kanguroo est fait à leur ressemblance, que le même nom est donné aux uns et aux autres : c'est parce que le nom générique est le même qu'ils se considèrent comme unis les uns aux autres et, si l'on veut, comme parents. L'identité de nom détermine la parenté.

Le nom générique — le nom du groupe totémique — n'est du reste pas le seul par où se répand sur les individus qu composent le groupe la force sacrée qui leur vient de leurs ancêtres. Tous les autres noms[1], noms totémiques, noms individuels, secrets, etc., tirent également leur force de ce fonds commun, et c'est de là que procèdent tous les rapports interindividuels, qui constituent l'organisation sociale élémentaire des Arunta.

Car c'est dans ce fonds que les nouveaux venus du groupe puisent leur vie même : une naissance n'est pas la conséquence d'un coït, c'est le résultat d'une émanation de cette puissance sacrée des ancêtres qui, localisée à certains endroits, pénètre dans le corps des femmes qui passent par là.

Ces endroits sont appelés *oknanikilla*[2]. C'est là que se trouvent les *churinga*[3], pierres où pièces de bois que l'on croit avoir été laissées là par des ancêtres. Ceux-ci, en effet, lorsqu'ils quittaient une place où ils avaient séjourné quelque temps, ou lorsqu'ils rentraient sous la terre définitivement, avaient l'habitude d'y laisser une ou plusieurs pierres ou des, morceaux de bois de formes variées qu'ils portaient constamment avec eux.

Parfois, il est vrai, ils disparaissaient sous la terre avec leurs churinga. Mais alors un arbre, un rocher, un signe quelconque surgissait à l'endroit où ils avaient disparu. Les Arunta appellent ces signes des *churinga nanga*, c'est-à-dire des churniga fixes.

Ainsi les terres actuellement habitées par les Arunta,

1) On sait qu'il existe chez les Arunta 7 espèces de désignations, v. Sp. et G. *The Arunta*, II, 592.

2) Dans leur ouvrage récent *The Arunta*, Sp. et Gil. écrivent *Knamikilla*.

3) Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, la figure 20, p. 129 ; pour la théorie, v. *The Arunta*, I, 99-134.

Digitized by Google

sont parsemées d'oknanikilla où se trouvent de nombreux *churinga*. Au churinga demeure attaché le nom de l'ancêtre auquel il appartenait. Il y a des churinga de kanguroos, de chats sauvages, de grenouilles, etc.

Quoique les kanguroos eussent l'habitude de se tenir avec les kanguroos, les grenouilles avec les grenouilles, les chats sauvages avec les chats sauvages, les churinga de même nom ne sont pas absolument tous groupés dans les mêmes endroits, et l'on en trouve dans les mêmes secteurs qui portent des noms différents. Ces noms sont précieusement légués d'une génération à l'autre. Dans chaque groupe, les anciens en sont dépositaires.

Or ces churinga, par le fait qu'ils contiennent le noms d'un ancêtre, sont des principes de vie et d'énergie sacrée. Ainsi lorsqu'une femme passe à proximité d'un oknanikilla, il arrive souvent que ces principes se transmettent en elle et forment en elle un enfant[1].

Dès que la femme constate qu'elle est enceinte, elle en avertit son *unawa*, et lui indique l'endroit où le pouvoir générateur est entré en elle. L'unawa, accompagné de quelques anciens, ceux à qui il est uni par les liens de parenté les plus, directs, se rend à l'endroit qui lui a été indiqué. Il y trouve le churinga d'où est émané l'enfant.

Le plus souvent c'est une pierre et elle permet à ceux qui interprètent le signe qu'elle porte, de reconnaître le nom de l'Ancêtre qui s'est manifesté.

S'il arrive — ce qui est assez rare — que le churinga ne soit pas découvert, les anciens détachent une branche d'un arbre qui croît près de l'oknanikilla, et le marquant d'un signe qui représente le nom de l'ancêtre, ils en font un churinga. Ce churinga, qui constitue donc le nom totémique matérialisé de l'enfant, sera déposé, quand celui-ci sera venu au monde, dans une cachette spéciale, trou creusé dans la terre ou dépression naturelle située dans l'oknanikilla. Chaque individu, par le fait qu'il a un nom totémique, a son churinga

1) *Nat. Tr.*, 14.

Digitized by Google

caché sous terre, lié en paquet avec ceux de ses congénères dans l'oknanikilla de l'ancêtre éponyme.

Cet ensemble de croyances et de rites, résumé dans son essentiel, qui se retrouve chez toutes les peuplades voisines des Arunta, nous donne la clé de la parenté totémique, fondement de la vie sociale chez les Arunta. Cette parenté est arbitrairement établie par les anciens du groupe dont fait partie *l'unawa* de la mère. Ce sont eux qui interprétant le churinga, choisissent le groupe totémique dans lequel l'enfant sera introduit. Et c'est par un effet de la valeur sacrée des noms qu'il y est introduit.

Sur quoi les anciens se règlent-ils pour choisir le groupe totémique du nouveau-né ?

Ici se manifeste de nouveau la valeur sacrée des noms, non plus des noms totémiques, mais des « termes de parenté » dont nous avons tâché de préciser l'importance et le sens.

Ces termes de parenté, qui constitueront aussi une des dénominations essentielles de l'enfant, existent en effet tout à fait indépendamment, semble-t-il, du moins chez les Arunta, des noms totémiques.

Ces termes de parenté commandent tout le système des relations matrimoniales qui s'instituent entre les groupes. Or, principalement par une conséquence de la valeur sacrée des noms, ces relations matrimoniales sont rigoureusement réglées : pour pouvoir s'unir, un homme et une femme sont tenus de ne point être, l'un par rapport à l'autre, dans certains degrés de parenté nettement définis, c'est-à-dire de ne pas porter vis-à-vis l'un de l'autre certains noms.

Il est de règle, par exemple, qu'un homme n'épouse pas une femme de son groupe totémique[1].

Dès lors, au moment d'attribuer au nouveau-né son nom totémique, les anciens doivent tenir compte de la place qui,

1) Sauf chez les Arunta, disent SPENCER ET GILLEN, *Nat. tr.*, p. 560, et aussi p. 544 et 557, où il apparaît que l'on trouve parfois s'alimentant sur un même territoire des parents paternels du même individu, et par suite, des enfants d'un frère et d'une sœur, ce qui n'est possible que lorsque les deux conjoints appartiennent au même groupement local.

Digitized by Google

par ailleurs, lui est automatiquement assignée dans la série des relations parentales indépendantes des affinités totémiques[1].

En résumé, nous voyons que les dénominations collectives — soit totémiques, soit parentales, et comme c'est la fonction sociale de l'institution des noms qui nous intéresse maintenant, nous nous en tiendrons à ces deux sortes de dénominations — non seulement constituent pour l'individu une appellation essentielle, mais qu'elles déterminent, du fait de leur valeur sacrée, toute une série d'importants phénomènes sociaux, que nous allons maintenant étudier dans le détail.

B) *Fonction sociale de cette valeur sacrée*

1. — L'organisation sociale des Arunta et le rôle des noms.

La vie sociale de la tribu Arunta repose sur la division en clans totémiques. D'autre part, qu'elles soient ou non une extension ou une forme évoluée d'une exogamie de clan primitive, leurs interdictions matrimoniales ne diffèrent pas essentiellement des tabous totémiques. Notre enquête portera donc sur deux points : d'abord sur la nature de ce lien totémique qui crée le clan et ensuite sur l'origine de cet ensemble d'interdictions que constituent les tabous exogamiques et parentaux.

Les individus qui appartiennent au même clan se reconnaissent engendrés du même totem ancestral et croient par conséquent qu'ils sont unis par un lien d'identité. Quel est le fondement positif de cette croyance ? Quel est cet élément de totem qu'ils reçoivent en même temps que la vie, qui leur

1) Avant même qu'il soit né, l'enfant est déjà donné en mariage : escomptant la naissance d'une fille, la mère l'engage déjà durant la période de la grossesse. Cette pratique en fait naître une autre : celle des petits-enfants *tualcha-mura*, ce qui veut dire que lorsqu'une de ces petites filles, une fois adulte, mettra au monde un enfant de son sexe, un des garçons avec qui elle est *tualcha-mura* pourra faire de cette enfant sa conjointe. (Sp. et Gill., *Nat. tr.*, 558 ; R. H. Mathews *l. c.*, p. 88).

Digitized by Google

donne la vie, et qui établit entre chacun d'eux — et entre leur clan et le totem — cette identité de nature sur quoi s'instaure toute leur activité sociale ? Le totem — à la fois animal, végétal et ancêtre — est le générateur du clan. Par quoi lui communique-t-il sa force ?

Ce ne peut-être que par un élément mystérieux et redoutable, dont la notion se confond avec celles d'invisibles et actives présences.

Cet élément pourrait être le sang. Le sang, matière fluide et chaude, et qui entraîne la vie avec lui quand il s'échappe par une blessure, est considéré par les Arunta, comme du reste par tous les non-civilisés, comme un élément chargé de participations surnaturelles. Peut-être, comme ils ignorent l'importance du contact sexuel dans la procréation, croient-ils que la force du totem pénètre en eux par le moyen du sang : ne parlent-ils pas du reste — dans une mythologie qui doit être d'origine récente, il est vrai — de l'espèce-totem comme d'un ancêtre, au sens exact que nous donnons à ce mot ? Plusieurs auteurs, et Durkheim à un certain moment[1], on pensé que le sang était le véhicule du totem.

Une autre théorie, qui a reçu plus tard le suffrage de Durkheim, est celle qui fait des emblèmes les véhicules du totem[2].

Que le sang et les emblèmes soient des véhicules du totem, nous n'en doutons pas. Mais ce sont des véhicules incomplets ou secondaires. Quant au caractère hématique du lien totémique, il est plus faible que nous ne serions disposés à le croire, et Durkheim en est tombé d'accord quand, dans son ouvrage sur les *Formes élémentaires du sentiment religieux* (p. 238-9), il écrit : « Les membres d'un clan ne sont unis les uns aux autres ni par la communauté de l'habitat, ni par celle

1) V. *Année sociol.*, I, p. 53-54.

2) « Les figures de toutes sortes qui représentent le totem sont entourées d'un respect sensiblement supérieur à celui qu'inspire l'être même dont ces figures reproduisent la forme... (*Formes élém.*, p. 188.) On arrive à ce remarquable résultat que les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même... (p. 189). » « En réalité, dit encore Durkheim (p. 244) ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem. » *Cfr.* Pikler et Somló, *Der Ursprung der Totemismus*, 1900.

Digitized by Google

du sang, puisqu'ils ne sont pas nécessairement consanguins et qu'ils sont souvent dispersés sur des points différents du territoire tribal. » Et non seulement il est juste de dire qu'ils ne sont pas nécessairement consanguins, mais il faut ajouter que leur régime de filiation, en ligne masculine, n'implique nullement la consanguinité. La filiation n'est que la transmission, par les anciens du clan, d'un totem à l'enfant.

La question se pose donc à nouveau : comment ce totem se transmet-il à l'enfant ?

Nous croyons, avec Durkheim encore, et ceci paraît bien avoir été l'opinion définitive du maître[1], que le totem se transmet par l'intermédiaire du nom.

Il est remarquable en effet que sur plus de cinq cents noms totémiques relevés par Howitt parmi les tribus du sud-est australien, il n'y en a guère qu'une quarantaine qui ne soient pas des noms de plantes ou d'animaux et il est extrêmement rare que le nom totémique désigne un objet particulier et non une classe d'objets ou d'êtres : c'est dire qu'il y a parallélisme constant entre la désignation et l'identité totémique. D'autre part, nous ne voyons nulle part que cette identité soit représentée indépendamment d'une désignation qui s'y rapporte.

Il n'est pas moins remarquable de constater que c'est du fait qu'il reçoit tel ou tel nom que l'enfant est versé dans tel ou tel clan, et que la dénomination précède, dans l'ordre du temps, l'appartenance clanique. Un clan est essentiellement — nous citons de nouveau Durkheim — une réunion d'individus qui portent un même nom et qui se rallient autour d'un même signe. « Enlevez le nom et le signe qui le matérialise, et le clan n'est même plus représentable[2]. »

1) « L'unité du groupe n'est sensible que grâce au nom collectif que portent tous ses membres. » (*Formes élém.*, p. 334.) « Ceux qui en font partie, dit-il encore, sont parents non parce qu'ils sont frères, pères, cousins les uns des autres, mais parce qu'ils portent tous le nom de tel animal, ou de telle plante, donc parce qu'ils ont la même nature mystique. »

2) Cfr. GRANET, *La Civil. chinoise*, p. 214 : « ... la parenté, qui impliquait l'obligation exogamique reposait uniquement sur le lien emblématique du nom et sur la possession d'une essence commune ».

Digitized by Google

La deuxième question que nous avons pris à tâche d'élucider, celle de la nature des interdictions relatives au mariage, a donné lieu également à plusieurs systèmes d'explications, dont le principal consiste à dire que ces interdictions sont des conséquences du tabou du sang. Le sang de la femme, ont-ils dit, est un véhicule du totem plus sacré encore que le sang de l'homme, car c'est par la femme que le totem est transmis aux enfants. Dès lors, épouser une femme de son clan, c'est s'exposer à entrer en contact avec les forces redoutables du totem qui résident dans le sang de la femme.

Et pourquoi ces forces sont-elles redoutables à l'homme du clan, alors qu'elles ne le sont pas aux autres ? On connaît l'explication qui a été proposée par Durkheim[1] : « On peut s'expliquer, dit-il, d'où vient que les interdictions sexuelles s'appliquent exclusivement aux membres d'un même clan. Le totem, en effet, n'est sacré que pour ses fidèles. Ceux-là seuls sont tenus de le respecter qui croient en descendre et portent ses insignes. Mais un totem étranger n'a rien de divin. »

Nous ne croyons pas cette explication décisive.

Pour plusieurs raisons, dont la première est que, s'il est vrai de dire que même chez les Arunta, c'est dans la femme que s'incarne le totem, cependant nous ne voyons nulle part qu'il soit fait allusion à la fonction « génératrice » du sang : au moment où le churinga qui a projeté dans la femme la puissance créatrice est identifié par les membres du clan, l'enfant reçoit son nom, c'est-à-dire son totem : d'où il suit que c'est tel totem et non tel autre qui a pénétré dans le corps de la femme au moment où elle a conçu. En tout ceci il n'est pas question du sang. Il a déjà été dit, d'ailleurs, que les Arunta n'accordent aucune importance au coït dans la procréation.

Une autre raison laisse à croire que l'explication qui fut à certain moment celle de Durkheim n'est pas définitive :

1) *An. Soc.* I, 53-54.

Digitized by Google

c'est que, précisément, le mariage arunta ne doit pas s'entendre comme le point de départ légalisé du commerce sexuel, mais bien comme l'union de deux individus socialement définis par un ensemble de traits relatifs à leur parenté. L'idée des contacts physiques n'est pas essentielle à la notion que l'indigène se fait du mariage[1]. Dès lors il serait étonnant que les interdictions matrimoniales fussent fondées sur le tabou du sang — du sang de la défloration ou du sang menstruel.

Enfin, dernière raison de réfuter en doute cette explication : il est exagéré de dire que le totem n'est sacré que pour ses fidèles, car d'une part il arrive qu'il soit, apparemment du moins, sacré pour d'autres aussi, puisque les interdictions s'étendent jusque dans les clans voisins à telles et telles classes matrimoniales, et d'autre part, chez les Arunta précisément, le totem ne serait pas, ou ne serai plus, semble-t-il, sacré même pour ses fidèles, puisque le mariage est permis entre membres du même clan.

Du reste, n'est-ce pas écarter la question sans la résoudre que de dire que le totem est seulement sacré pour ses homonymes ? Pourquoi l'est-il seulement pour eux ?

Nous croyons pouvoir éviter toutes les difficultés que soulève l'interprétation de Durkheim et expliquer en même temps les interdictions exogamiques et les interdictions parentales qui font corps avec elles.

Déjà en traitant des tabous du nom, nous avions observé que ce qui motive le tabou c'est une crainte collective de voir s'épuiser le totem du clan dans des contacts oraux, où se rencontrent deux individus unis l'un à l'autre par de certaines affinités. Le danger est d'autant plus grand que les affinités sont plus étroites. Si un gendre interpelle sa belle-

1) « Ce n'est pas le coït sexuel (?) entre consanguins qu'interdit l'exogamie, mais seulement l'introduction comme membres adultes dans un groupe social déterminé des filles qui sont nées à l'intérieur de ce groupe et qui de naissance lui étaient apparentées. » (Van Gennep, *Le problème totémique*, p. 338). Ce n'est pas le rapprochement du sang qui est proscrit, c'est l'appartenance à un groupe de même dénomination.

Digitized by Google

mère par son nom, il expose le clan tout entier à perdre une précieuse réserve d'énergie.

Le même sentiment et la même intuition ont présidé à la genèse des tabous matrimoniaux.

Pour le clan, les individus sont représentés par des noms qui sont des émanations du totem, qui constituent leur personnalité, qui les situent dans l'ensemble des séries parentales dont sont faites les phratries et le clan lui-même. Ces noms, il importe au plus haut point qu'ils soient convenablement distribués et associés. Aussi lorsqu'un inconnu se présente chez les Arunta, les anciens commencent invariablement par lui demander non pas son nom individuel mais son nom totémique et aussi les noms de ceux avec qui il est uni par les diverses séries parentales.

Les termes mêmes qui désignent ces séries, nous l'avons vu, ont une valeur absolue, une valeur de noms de personnes, et ils participent de la puissance rayonnante des noms totémiques. Or, pour des raisons que nous ne connaîtrons sans doute jamais, parce qu'elles procèdent moins de la réflexion déductive que d'un mélange indiscernable de sentiments inconscients et de traditions ancestrales, le clan conçoit comme dangereux, comme débilitant pour l'élément totémique collectif, le rapprochement de telles et telles dénominations, totémiques ou parentales, dans le mariage. Par exemple, il décrétera que le *Gammona* (terme de parenté) *Opposum* (nom totémique) *Purula* (nom de la classe) ne pourra pas épouser l'*Invinna Opposum Kumara* et cette interdiction implique trois sortes d'interdictions, entre lesquelles d'ailleurs l'indigène ne distingue pas, mais dont chacune suffit à empêcher le mariage.

Si nous pouvions exprimer en termes concrets l'espèce de répugnance qui explique psychologiquement les tabous matrimoniaux, nous dirions qu'il existe, dans l'idée des Arunta, entre certaines couples de dénominations identiques ou connexes, une sorte d'influence comparable à celle

Digitized by Google

de deux corps chargés de la même électricité et qui se repoussent à cause de cela.

Toute la fonction sociale des noms s'explique par cette puissance inhérente aux noms, qui est considérée tantôt dans ses effets positifs, en tant qu'elle établit et maintient un lien d'identité entre les membres du clan, et tantôt dans ses effets négatifs, en tant qu'elle est la principale cause des prohibitions matrimoniales sur quoi repose la vie même du groupe social.

2. — La valeur sacrée génératrice de la fonction sociale.

Cette puissance des noms ne se concevrait pas si nous ne tenions pas compte de leur valeur sacrée.

Au reste c'est nous qui distinguons entre la fonction sociale du nom et cette valeur sacrée. Et nous sommes justifiés à le faire parce qu'elles deviendront effectivement indépendantes l'une de l'autre et parce que cela nous permet de mieux mesurer le rayonnement du contenu surnaturel des noms. Mais dans le fait, les Arunta ne songent pas à faire une distinction quelconque entre les effets spécifiquement religieux et les effets sociaux de l'institution des noms.

Il nous reste à montrer que l'influence sociale des noms n'est qu'une émanation, ou qu'un certain aspect, de leur valeur sacrée.

Comment expliquer, en effet, que l'homonymie suffise, non pas seulement à dénoter, à symboliser, mais à établir, à créer l'identité spirituelle (ou « mystique ») des individus qui composent le clan totémique, si l'on n'admet pas que cette identité n'est pas autre chose qu'une égale participation à ce continuum de forces sacrées qui constitue le nom ?

Cette identité mystique des membres du totem, en quoi consiste-t-elle ? Nous ne saurions la connaître que par ses effets les plus apparents, car l'indigène est incapable de décrire dans les termes abstraits, qui seuls conviendraient, cette communion, cette confusion intime, dans une seule et même personnalité collective et diffuse, des diverses personna-

Digitized by Google

lités individuelles, de l'ancêtre totémique et de l'espèce végétale ou animale dans laquelle il se perpétue.

Un de ses effets les plus apparents, et même le plus déroutant pour notre façon de penser, c'est cette prétendue indifférence à l'égard du principe de contradiction qui fait dire à l'Arunta qu'il est en même temps un chat sauvage, un Ancêtre — dont il cite quelquefois le nom — et lui-même.

Les théoriciens de l'ethnologie en concluent que la logique des Arunta est différente de la nôtre, ce qui revient à leur imputer comme un trait de mentalité spéciale, la conséquence soit d'un examen trop sommaire, soit d'un excès d'analyse de notre part. L'Arunta qui dit : « Je suis Chat sauvage ; je suis tel Alcheringuien » ne distingue pas entre le terme *je* et les termes *Chat sauvage* ou *Alcheringuien*. Il n'existe que comme appartenant au clan des Chats sauvages, que comme descendant de tel Alcheringuien. Sa personnalité est indissolublement amalgamée avec celle du clan : c'est nous qui distinguons le *moi* et le nom. Qu'il soit à la fois tel ancêtre et tel animal totémique, cela non plus ne doit pas nous étonner. Cet ancêtre ne se distingue pas plus des autres et de l'animal lui-même que l'individu ne se distingue de son groupe social. Ce par quoi tous ces êtres, ancêtres, animaux, hommes de son clan, ont une valeur aux yeux de l'Arunta, cela se retrouve identique chez tous et en lui-même. Et cette énergie qui est répandue en eux, dont il sent et redoute la présence en lui, le nom la résume, la définit, la matérialise en quelque sorte. « Je suis Chat sauvage, je suis tel Alcheringuien », cela équivaut à dire : je suis celui-là qui par son nom participe au pouvoir qui appartient aux ancêtres, aux animaux et aux hommes qui s'appellent Alcheringuiens. » Il n y a là aucune infraction au principe de contradiction.

La même valeur sacrée qui est départie aux noms totémiques est attribuée naturellement aux autres dénominations, et notamment à celles qui se rapportent aux classes matrimoniales, aux liens de parenté. Quoiqu'elles ne soient pas fondées à proprement parler sur une notion mystique comme

Digitized by Google

celle du totem, ces dénominations participent, par contiguité, de la valeur sacrée du nom totémique. Leur rôle social, du reste, les y prédestine : au stade de civilisation où sont nos Arunta, la religion polarise tout le social et le social emprunte son essence à la religion. C'est ainsi que des termes comme Panunga, Purula, etc., *oknia*, *mia*, *okilia*, etc., sont sacrés presque au même titre que le nom totémique et le nom individuel secret.

On ne comprendrait pas leur toute-puissante influence s'ils ne l'étaient pas. Des noms qui seraient de simples étiquettes piquées aux jointures des arbres généalogiques ne pourraient pas, de leur seule force, maintenir dans l'intangibilité où nous les voyons des cadres parentaux qui ne consistent pas essentiellement dans des relations de consanguinité.

Pour que celles-ci — tout empreintes, elles aussi, d'éléments religieux — soient surpassées en efficacité par de simples séries de syllabes dont le sens n'est même pas intelligible à ceux qui les prononcent craintivement, il faut que ces syllabes soient les foyers d'une énergie sacrée toute-puissante.

Cette énergie se manifeste encore mieux dans les tabous de noms à quoi se ramènent, nous l'avons dit, la plupart des interdictions matrimoniales. Ces interdictions procèdent en somme du souci d'éviter ces espèces d'interférences redoutables qui, dans l'idée de l'indigène, se produiraient fatalement si deux dénominations de même valeur venaient à se rencontrer, soit qu'elles servent à désigner des classes matrimoniales, soit qu'elles désignent des degrés de parenté.

Il faudrait encore ajouter : soit qu'elles désignent l'espèce totémique, s'il s'agissait de toute autre tribu que celle des Arunta. Les Arunta en effet font exception à la loi d'exogamie du clan[1]. Nous croyons avec Durkheim, qu'il a dû y avoir un temps où ils s'y conformaient, et qu'ils n'ont cessé de s'y conformer que du jour où la filiation utérine a cédé le pas à la filiation agnatique indirecte. Mais il nous semble qu'on

1) Sp. et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 560.

Digitized by Google

peut aussi recourir pour rendre compte dans une certaine mesure, de cette anomalie, à une explication d'ordre économique. Au nord et au centre du continent australien, on relève des traditions où il est question d'ancêtres qui seraient communs à des populations de vastes régions, et qui auraient présidé à la répartition de ces populations en tribus et à la délimitation des territoires qu'elles occupent[1] actuellement : d'où il n'est pas impossible de conclure que l'exogamie n'a été que le résultat de la situation géographique de telles et telles tribus, qui par le fait de la stérilité du sol, de la mortalité infantile, de l'excédent des naissances masculines, ont été obligées de se pourvoir de femmes dans les tribus voisines. Cette nécessité, encore aggravée par les interdictions matrimoniales, a fait que l'exogamie s'est établie en règle partout. Mais les Arunta, les Ilpirra aussi, occupent des territoires très étendus et très fertiles : chez eux la dissociation s'étant faite de telle façon que chaque groupemment peut se suffire à lui-même, ils n'ont trouvé aucune raison d'aller chercher des femmes au dehors de chez eux : les clans peuvent vivre côte à côte sans chercher à se partager par des conventions le domaine commun et les femmes.

Quoi qu'il en soit de cette explication, qui ne peut être que partielle, on peut dire qu'en règle générale, et chez les Arunta ceci est vrai pour les noms de classe et les noms de parenté, les croisements des noms identiques ou connexes sont prohibés.

Il est difficile de discerner avec exactitude la raison psychologique de ces prohibitions, plus difficile encore de savoir pourquoi telles et telles dénominations sont exceptées du tabou général et peuvent être appariées. Le plus simple, nous semble-t-il, est de nous représenter les membres de chaque phratrie, de chaque clan, de chaque classe, de chaque série parentale, comme préoccupés avant toute chose d'éviter que

1) *Nat. Tribes*, p. 7 ; SPENCER, *Native Tribes of the Northern Territory of Austr.*, p. 34 ; HOWITT, *Nat. tribes of S-E. Austr.*, p. 41 ; SPENCER ET GILLEN, *The Arunta*, Introduction.

Digitized by Google

le capital d'énergie mystique de sa catégorie subisse une diminution. Or ce capital consiste essentiellement en des séries de noms. Si deux noms de même valeur sacrée — entre lesquels l'indigène établit une valeur sacrée égale ou analogue — viennent à se trouver associés, de même qu'au contact d'un objet tabou, une partie de la force qui est en eux disparaîtra ou bien se retournera d'abord contre ceux qui ont enfreint l'interdiction et ensuite contre le groupe auquel ils appartiennent. On voit de nouveau que, sans la présence de cette valeur sacrée dans le nom, nous ne pourrions rien comprendre à ces interdictions, qui exercent sur la vie sociale tout entière une influence prépondérante.

Concluons : toute l'importance sociale des noms arunta découle de leur valeur sacrée[1].

1) V. dans SPENCER ET GILLEN, *The Arunta*, I, 432 sq. l'établissement de cette valeur sacrée du nom, et les corrélations significatives des tabous du nom du mort, par exemple, avec les interdictions parentales. Sur le nom secret, le nom totémique, v. I, 112 et 361. Sur l'institution du nom, v. II, app. B, p. 581-584.

Digitized by Google

§ 2. — Dissociation des deux valeurs

Nous étudierons dans ce paragraphe l'institution du nom dans une société d'un type plus avancé que les populations de l'Australie centrale : celle des Bampangu, tribu du Congo belge.

A) *Une société « de transition »*

Nous appelons arbitrairement sociétés de transition les sociétés où la valeur sociale des dénominations commence à se détacher de leur valeur sacrée : elle n'en est pas encore détachée au point qu'il soit toujours facile de l'en discerner nettement à première vue, mais elle n'y est plus tout incluse comme nous avons vu qu'elle était chez les Arunta.

La société bampangu, est, à cet égard, une des plus caractéristiques.

Les principaux renseignements que nous possédons sur les Bampangu nous sont rapportés par le P. Van Wing S. J., dont l'ouvrage sur les Ba-Kongo[1] nous paraît aussi complet et aussi objectif qu'il est clair : nous nous y reporterons constamment au cours de ce paragraphe.

Les Bampangu constituent le groupe le plus oriental des Ba-Kongo. On sait qu'à l'arrivée de Diégo Câo, le royaume de San Salvador comprenait six régions ou provinces : Mpenba, Mbata, Mbamba, Nsongo, Nsundi, Mpangu. Les Bampangu se rattachent à cette dernière subdivision géographique. De par leur situation, les Bampangu ont été relativement préservés de l'influence des blancs[2].

1) *Etudes Bakongo, Histoire et sociologie,* Bruxelles, 1921.

2) Et en particulier des missionnaires, qui ont traversé maintes fois la région, mais dont aucun ne s'y est établi à demeure. (La polygamie, par exemple, n'a pas été atteinte.) On relève cependant des traces de leur passage, et des traces très anciennes. Ainsi une pratique très répandue est celle de porter un « nom de parade » emprunté à l'onomastique chrétienne. Ces noms sont au nombre d'une

Digitized by Google

Au reste grâce à un ensemble de traditions orales concordantes il n'est pas difficile de reconstituer leur histoire dès la fin du XVe siècle et de distinguer les principaux faits d'évolution qui se sont manifestés chez eux : nous pouvons, par conséquent, dégager avec une approximation satisfaisante les éléments caractéristiques de leur organisation sociale et de leur mentalité.

La société des Bampangu est constituée d'un grand nombre de clans, dispersés dans de nombreux villages éloignés les uns des autres.

Le clan est la cellule de la vie sociale. C'est la parenté essentielle et fondamentale, celle qui conditionne toutes les relations des individus[1]. Il n'existe, du reste, ni mot ni concept correspondant à ce que nous appelons la famille. Le Bampangu connaît sa mère et le clan de sa mère, qui est aussi le sien : le clan est la collectivité des descendants, par filiation utérine, d'une aïeule commune, qui portent tous le même nom. Il comprend tous les individus des deux sexes, « qu'ils vivent au-dessus ou au-dessous de la terre », qui ont reçu le sang de l'aïeule. Les mâles sont incapables de transmettre l'affinité clanique.

Le clan se compose de lignées, chacune provenant d'aïeules

vingtaine. Ils sont précédés du *don* portugais : Domanuell, Dompetelo, Dongala, etc

Les noms de femmes sont moins nombreux ; on en compte quatre ou cinq : Ndona Maria, Ndona Ngalasa, Ndona Zabela, Ndona Zulante.

Ces noms ont perdu tout leur sens chrétien. Il n'y a que nous qui reconnaissions dans ces syllabes des consonnances chrétiennes. Les indigènes ignorent ce que c'est qu'un saint. Ils interprètent ces noms de parade d'une façon originale : Ndonderi (don Andri) s'explique par eux comme ceci : *Ndonderi, nsouginzadi, Makungi ku Nzambi Mpungu* : Ndonderi est comme l'oiseau appelé *nsouginzadi* ; sa force vient de Nzambi. Un bébé remuant sera appelé *Ndonderi*.

« Comment ces noms de saints ont-ils pu se répandre dans une contrée où les baptêmes ont été forcément fort rares ? » se demande Van Wing. L'explication est simple : le roi de San Salvador et ses courtisans étaient fiers de s'appeler comme les rois de Portugal, don Pedro, etc. Les sujets ne l'étaient pas moins quand ils pouvaient s'affubler de noms que portait leur roi. On sait combien le nom est chose importante, remarque Van Wing, « et de nos jours encore des païens qui viennent travailler chez les Blancs n'ont rien de plus pressé que de se donner des noms de saints... » De la même façon la croix et le crucifix sont devenus des fétiches.

1) Le proverbe suivant le dit d'une manière pittoresque : *Konko dikaluka nsala* : « une sauterelle qui a perdu ses ailes, voilà le Mu Kongo qui a quitté son clan ».

Digitized by Google

différentes. A la tête de chaque lignée se trouve un ancien, l'aîné parmi les descendants directs de l'aïeule de la lignée.

Le village constitue une unité territoriale bien définie, mais non pas une unité sociale : les individus ne sont pas groupés en clan parce qu'ils sont nés au tel endroit ou qu'ils habitent en tel endroit, mais parce qu'ils ont telle parenté sociale qui s'exprime dans un nom collectif, « nom divin » *(ndumbululu)*. Cependant l'existence de liens de nature purement locale n'a pas été sans influer sur les liens de nature parentale : nous le verrons tout à l'heure.

Ce clan ainsi constitué a ses lois, dont les principales se rapportent au mariage et aux tabous alimentaires.

L'exogamie est la loi essentielle. *Kabakwelana menga ma mosi Ko :* « On ne marie pas son propre sang. » Cette loi, dit Van Wing (p. 122), défend toute relation sexuelle entre un homme et une femme qui portent le même nom clanique : c'est le crime le plus abonimable aux yeux des Ba-Kongo. Les coupables autrefois étaient brûlés vifs.

La filiation utérine n'est point la seule que le Bampangu reconnaisse : il tient compte aussi de certaines relations parentales établies en ligne masculine, et voici qui nous aide à situer de façon plus précise le stade de développement organique où est arrivée cette société, mais en même temps complique pour nous la série des prescriptions et des interdictions exogamiques. Sans doute l'enfant appartient au clan de sa mère et, juridiquement, il est un étragner dans le clan de son père et dans le hameau qui l'a vu naître. Mais il n'y a pas seulement une parenté sociale, il y a assi toute uune gamme de parentés personnelles, qui déterminent de nombreuses interdictions supplémentaires. Le régime de la filiation chez les Bampangu n'est donc pas celui de la filiation utérine pure. Il évolue vers la filiation agnatique : c'est un des traits qui caractérisent les sociétés que nous appelons « de transition ».

Un autre trait non moins essentiel, c'est la tranformation du totémisme.

Il est rare que le P. Van Wing nous parle, dans son livre,

Digitized by Google

du totémisme. Bien des faits rapportés par lui, et notamment les tabous alimentaires portant sur des animaux, font cependant invinciblement penser au totémisme.

Il est vrai que la plupart des clans n'ont pas comme nom-devise un nom d'animal, que chez ceux qui ont comme nom-devise un nom d'animal, ce n'est pas cet animal qui est tabou, et qu'enfin nulle part le P. Van Wing n'a découvert ou que du moins, nulle part il ne mentionne la croyance à une parenté quelconque avec des animaux ou des plantes. Cependant l'existence de cette filiation à base utérine, avec autorité procuratoire de l'oncle maternel sur les enfants et successions en ligne collatérale, les interdictions exogamiques, la prédominance des liens conventionnels de parenté sur les liens de nature locale, la constitution même du clan, sa cohésion, son autorité diffuse et communautaire, tout porte à croire à l'existence, chez les Bampangu, sinon de croyances, tout au moins d'une mentalité totémique. Et voici qui fortifie encore ces présomptions : Van Wing nous parle, à propos du culte des ancêtres, de la vénération spéciale que le *léopard* inspire aux Bampangu (p. 147) : « Le léopard occupe une place à part dans leur idée. L'*homme peut*, à l'aide de certains fétiches, *se métamorphoser en léopard*, crocodile ou boa. » Mais cette croyance ne fait pas entrer le crocodile ou le boa dans une catégorie spéciale et respectée d'animaux. Le léopard, lui, est *mbisi i kinfumu*, « l'animal de la Seigneurie. » Sa peau est le siège propre du chef couronné, du ntinu et du roi. On ne peut tuer le léopard que pour défendre sa vie. Mais ensuite il faut rester enfermé pendant trois jours dans sa hutte... A un homme orgueilleux, les anciens disent par manière de proverbe : « Tu frappes le léopard, tu transperces le léopard, cet orgueil qui te l'a donc donné ? » Si le léopard a tué un homme des clans, un autre membre peut pourchasser l'animal. Quand il l'a tué, il avertit les anciens et reste caché trois jours durant. *Les anciens allaient chercher le cadavre du léopard, le dépeçait sur place et le mangeaient ;* ils en jetaient une partie sur le sol, pour les ancêtres. Le chef couronné (i.e. au couvre-tête),

Digitized by Google

au cas où il y en avait un, enfonçait le premier le couteau dans la peau ; à lui revenaient le cœur et la peau. »

Toutes ces pratiques ne relèvent-elles pas nettement du totémisme ? Et le doute nous est-il encore permis lorsque nous apprenons que le nom de l'espèce du léopard, chez les Ba-Kongo, est *Ba-ngo* ?[1].

Nous venons de parler d'une autorité diffuse et communautaire : il s'en faut pourtant que ces deux caractéristiques de l'espèce d'autorité propre aux sociétés actuellement totémiques aient ici toute leur netteté. On voit apparaître chez les Bampangu des indices indubitables de concentration et d'individualisation du pouvoir.

Les Bampangu connaissent quatres sorte de chefs : le chef à couvre-tête, l'ancien du clan, le chef du village, l'ancien de la lignée.

Le chef à couvre-tête — ainsi appelé parce qu'il porte un bonnet blanc, le *mpu* — est désigné par les clans réunis. Sa nomination précède de longtemps son investiture : il n'a pas plus de quatorze ans quand il est nommé, à la suite d'une procédure d'un caractère nettement religieux qui lui confère des pouvoirs à la fois magiques, politiques et juridiques. La principale fonction du chef à couvre-tête est de garder la corbeille des ancêtres qui est comme le centre du culte des Bampangu.

Or à cette autorité d'essence sociale vient se superposer, dans la personne de l'ancien du clan et du chef du village, une double autorité d'origine locale, et il est à supposer que tôt ou tard, les lignées se multipliant et se dispersant, la seconde supplantera la première. C'est du moins ce qui ressort de l'ouvrage de Van Wing, et du reste c'est là le phénomène auquel nous assistons dans un très grand nombre des sociétés non-civilisées ou à-demi civilisées.

1) Ajoutons encore qu'au moment de l'accouchement lorsque le délivre se détache, il est appelé ou bien *mpangi babulikidi Jemuana*, le frère né en même temps que l'enfant, ou bien simplement *ngo*, le léopard.

Cfr., au sujet de cette appellation, BITTREMIEUX, *Mayombsche Namen*, dans : *Onze Kongo*, 2 jrg. blz. 120.

Digitized by Google

Quant à l'ancien de la lignée, tout porte à croire également que sa situation actuelle — que VanWing semble considérer comme une apogée — accuse au contraire une régression sur la puissance dont il était autrefois investi.

Si bien qu'en résumé, nous trouvons chez les Bampangu une société fondée sur le clan de la lignée, mais dont les fondements se désagrègent, et dans laquelle une autorité de nature territoriale et individuelle tend à se subtituer à l'autorité parentale et collective.

Tel est le milieu où nous allons étudier la double valeur des noms.

B) *L'institution des noms chez les Bampangu*

1. — Valeur sacrée des noms

Avant de montrer de quelle façon la valeur sociale des noms, primitivement confondue dans sa valeur sacrée, peu à peu s'en dégage et s'en détache, il convient que nous fixions, d'après Van Wing, les principales caractéristiques de cette valeur sacrée.

Sur la réalité même de cette valeur, le P. Van Wing est catégorique, et l'importance religieuse des noms ne lui a pas échappé puisque, n'ayant pu en faire mention que par allusion dans le cadre qu'il s'était assigné pour son ouvrage, il en a fait la matière d'un appendice de sept pages (pp.296-303), dans lequel il nous donne toute une longue liste des noms d'une certaine catégorie, les *Majina Melomboka*, renseignement excellent que bien peu d'ethnographes, malheureusement, ont songé à fournir.

« Le nom, dit VanWing, dans la conception des Bampangu, doit s'ajouter aux trois éléments dont se compose l'enfant quand il vient au monde, à savoir : le corps, l'âme et le double de l'âme ; ces trois éléments ne font encore qu'un *Kimpiatu :* chrysalide ; le nom ajouté fait un *muanamuntu :* un enfant de l'homme. Le nom n'est donc pas une simple étiquette. Élé-

Digitized by Google

ment constituant de la personnalité, il en est un symbole caractéristique et individualisant. Quand la personne change, le nom aussi doit changer ; et le nouveau nom imposé exprime la personnalité nouvelle.

Ainsi quand le Mumpangu passe par le rite de la puberté, par la société secrète, par quelques fétiches influencés par un esprit-nkita, il subit une transformation ; pour la symboliser il adopte un nouveau nom.

Comme la nouvelle modalité reçue n'efface pas les formes antérieures, les noms subsistent. Un Mukongo peut donc porter beaucoup de noms. »

Ces traits ne diffèrent guère de ceux que nous avons accoutumé de rencontrer chez les non-civilisés. Il importait cependant de citer textuellement ce qu'en dit Van Wing. D'autre part, la tentative de définition que nous avons ici ne laisse pas d'être intéressante. Elle nous donne une indication pour l'interprétation des notes relatives aux noms qui sont éparses dans le reste de l'ouvrage : « Elément constituant de la personnalité, il en est un symbole caractéristique et individualisant. » En termes moins abstraits, cela signifie en premier lieu que dans l'idée de l'indigène, pour que l'enfant soit un être humain, c'est-à-dire qui puisse être agrégé au groupe social, pour qu'il puisse vivre normalement, il faut qu'il ait non seusement un corps, une âme et un double de l'âme mais encore un nom ; et en second lieu cela signifie qu'entre l'individu et son nom il s'établit un double échange, le nom exprimant quelque chose de la nature propre de l'individu, et celui-ci subissant dans une certaine mesure l'influence de son nom.

De fait, dans la liste que nous transmet Van Wing, toutes les dénominations ont un sens littéral précis, et adapté à la personnalité à laquelle ils s'appliquent.

C'est là un signe à quoi nous reconnaissons une mentalité plus évoluée que celle que nous avons eu jusqu'ici l'occasion d'étudier.

Voici quelques-unes de ces dénominations. Dans son désir

Digitized by Google

de donner une grande importance au sens littéral, l'indigène accole à chacune d'elles un proverbe qui l'explique.

Bakxlu : les ancêtres bakulu ylvent : l'enfant précédent est mort ; celui-ci vivra.

Balonda : (nom de fille) le clan meurt, cette fille le restaurera (londa), en lui fournissant des richesses humaines.

Bansanga : une nasse sans nsanga (pièce principale) laisse le poisson s'échapper. Nous avons notre *nsanga* enfin,

Basunga : les sorciers ont tué les premiers enfants ; ils visent (*sunga*) encore celui-ci, mais ne sauraient l'atteindre.

Lula : notre clan est d'aplomb *(dilulama)* et tout entier rangé autour de cet enfant.

Lulele : l'enfant boira l'eau dans la feuille de la courge (lutete) : il sera habile à déméler les affaires.

Makula : ils ont réuni *(kula)* leurs richesses pour acheter une esclave ; le premier-né de celle-ci est un *makula*.

Sadi : vous avez vendu de nos enfants, vous en avez tué d'autres par maléfice, mais celle-ci restera (sala) au clan...

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que ces interprétations du sens littéral des noms, si elles accusent un souci bien remarquable de tenir compte de ce sens, procèdent toutes de rapprochement verbaux, dont quelques-uns sont pour le moins aussi audacieux que ceux du *Cralyle*.

Or cela nous indique que la volonté de donner une acception aux noms est postériere à la formation des noms eux-mêmes ; que pendant longtemps, comme tous les non-civilisés, les Bampangu ont donné aux noms une valeur sacrée toute-puissante, sans faire attention au sens qui était enfermé dans les syllabes de ces noms, et qu'ensuite, voulant se rendre raison à eux-mêmes de cette valeur sacrée, ils ont cherché à l'expliquer par des proverbes contenant un mot plus ou moins semblable au nom dont ils prétendaient démêler le sens : de là ces maximes recherchées et bizarres, ces allusions à des légendes imaginées pour les besoins de la cause, ces petits récits dont s'accompagnent les 79 noms que cite Van Wing. De là aussi des contradictions dans les interprétations : parfois pour le

Digitized by Google

même nom il y en a deux, et davantage. Dans leur simplicité il leur arrive de reprendre dans leur soi-disant explication le terme même qu'ils veulent expliquer. Ainsi pour Bakulu : « les ancêtres-bakulu vivent ; l'enfant précédent est mort ; celui-ci vivra ».

Tous ces noms du reste, que cite Van Wing, appartiennent à la mème catégorie, celle des Majina Matomboka, ou *noms de parade.*

Il en existe plusieurs autres catégories, où la valeur sacrée est maintenue plus intacte[1]. Malheureusement, Van Wing ne traite pas systématiquement de chacune de ces catégories. Force nous est donc de nous borner à relever, en parcourant son livre page par page, les détails qui s'y rapportent.

Dans le cas d'un accouchement long et difficile, le féticheur entonne un chant où l'enfant est appelé Kongo ; du nom de l'ancêtre éponyme de la tribu :

« Eh ! Enfante Kongo, qu'il suive l'épervier ! »

L'ancêtre en effet était représenté comme un chasseur. Nkongo du reste signifie chasseur, et il est probable que nous avons encore ici un essai d'explication uniquement fondée sur l'analogie verbale.

Un mois ou deux après la naissance, selon la convenance du père, ont lieu les premières cérémonies de l'agrégation, dont un des épisodes essentiels est le rite de la dénomination qui se pratique comme ceci. En présence du village rassemblé, la mère s'assied sur une natte devant la hutte. Le *nganga* avec une branche de *nsamba* asperge d'eau la femme, l'enfant et la hutte. Puis il trace sur le sol deux lignes, que son aide approfondit à la machette comme deux petits fossés. La mère alors tient l'enfant au-dessus des fossés et le *nganga* (féticheur) à l'aide d'une petite calebasse asperge l'enfant de malafu.

Par trois fois le nganga crache sur l'enfant un peu d'eau qu'il a aspirée. Puis il l'élève en l'air au-dessus de sa tête, le ramène sur son cou, et le dépose sur le sol. Il demande à

1) V. Van Wing, *l. c.* p. 297.

Digitized by Google

l'assistance : « Qui donne le salut konso ? (Le salut konso se donne en frappant les mains l'une contre l'autre.) Qui élève l'enfant ? » Un beau-frère de la mère se présente, donne le konso et élève l'enfant trois fois de suite.

A chaque fois qu'il l'élève, le *nganga* demande à l'assistance « Cet enfant, son nom le connaissez-vous ? » L'assistance répond chaque fois : « Nous ne le connaissons pas. »

La troisième fois, le nganga dit : « Son nom, c'est un tel. »

Il crie alors un des noms que lui ont donnés la mère ou les sages-femmes.

Alors la mère reprend son enfant des mains du *nzandi* et l'élève devant elle ; le *nganga* attache au poignet droit de l'enfant soit une petite liane, soit une herbe, soit une barette de laiton en forme de bracelet, sur lequel sont enfilées des graines d'ache. Ce bracelet s'appelle : « le fortifiant de Mbudi ». Mbudi est une statuette-fétiche.

Ces rites, et nous y reviendrons, sont imprégnés d'un sens social évident. Il n'est pas nécessaire d'insister sur leur caractère religieux. Remarquons seulement que, d'après Van Wing lui-même, ce n'est pas le sens du nom qui importe dans ce premier acte de dénomination : le nom, dit-il, a été donné par la mère ou par la sage-femme. Ce qui importe, c'est la consécration collective qui lui vient du groupe de ses congénères et qui s'extériorise ensuite dans l'imposition du bracelet.

Cette consécration donne au nom sa pleine valeur sacrée : elle inonde de force l'enfant et avec lui son père et sa mère, et c'est pourquoi le bracelet s'appelle le fortifiant de Mbudi ; c'est pourquoi aussi le féticheur chante avant l'imposition du nom :

Le père et la mère de l'enfant,
Qu'ils soient forts,
Qu'ils soient endurants !

— Voulant élucider complètement la question du choix du nom, Van Wing s'est aperçu que les choses n'étaient pas aussi simples qu'il l'avait cru d'abord, en disant que le choix en était laissé à la mère et aux sages-femmes.

Digitized by Google

« Pour démêler cette question, en apparence si minime, dit-il, il m'a fallu de patientes interrogations et de longues recherches ; j'en donne ici le résultat que je n'oserais présenter comme complet et définitif. » Ce qu'il y a de certain, parmi ces incertitudes[1], c'est que le nouveau-né n'est qu'un « enfant Chrysalide » : il lui manque un nom. C'est pourquoi les sages-femmes lui donnent un nom provisoire. Ce nom est choisi en rapport avec certains signes qu'elles observent à la naissance.

Par exemple un garçon qui se présente tenant la main à la tête — *simbidi ntu mo koko* — est souvent appelé *Mukoko*. Une fille qui éternue quelques temps après son apparition s'appelle *Nsona*. D'autres noms se rapportent au teint du bébé, aux circonstances qui ont entouré sa naissance. Ces noms sont appelés : noms de soins. Ils n'ont qu'une valeur sacrée très limitée : ils ne valent que pour donner à l'enfant ce complément de personnalité qui lui est indispensable. Il arrive que l'enfant n'en porte pas d'autre jusqu'au moment du rite d'imposition que nous venons de décrire.

Mais il arrive aussi qu'il reçoive « un nom de fétiche, c'est-à-dire le nom du fétiche qui a servi à sa naissance. Le nom de soins et le nom de fétiche peuvent être consacrés au moment de l'imposition du nom. »

Ce ne sont pas les seuls. Même quand la mère a reçu dans l'accouchement l'aide d'un fétiche, il arrive que les parents de l'enfant choisissent un nom qui doit être proclamé par le féticheur après les trois élévations de l'enfant. D'habitude alors, si c'est un garçon, c'est le père qui choisit et si c'est une fille, c'est la mère. Le nom imposé est le leur ou celui d'un ascendant. D'autres fois encore, le nom est choisi par un parent ou un ami du père ou de la mère.

Un cas assez fréquent est celui-ci : un homme voit une femme enceinte, c'est une de ses parentes ou la femme d'un de ses parents ; il se dit en lui-même : « Cet enfant-là, quand il

1) V. à ce sujet Bukaye, *Dict. Kikonko-franç.*, art. *tombola*, p. 262. Struyf, *Uit den Kunstschat der Bakongos*, t. II, 135 ; *Deux coutumes familiales au Bas-Congo, Revue des quest. Scient.* T. XIX, p. 407.

Digitized by Google

sera né, c'est moi qui lui imposerai un nom. » Il avertit de son dessein le père et la mère de l'enfant attendu. S'ils y consentent, l'affaire est entendue.

Un homme peut imposer son nom à une fille aussi bien qu'à un garçon. De là vient que tant de femmes portent des noms qu'on dit réservés aux hommes. Les femmes sont rarement marraines.

Tels sont les faits. Comment les interpréter ?

La multiplicité des pratiques nous induit en tout cas à conjecturer que les traditions claniques, qui d'ordinaire sont simples et rigoureuses, ont subi un relâchement et sont en train d'évoluer.

D'autre part il ne semble pas que nous soyons autorisés à parler, comme à propos des Arunta, de la transmission par le nom d'un élément sacré analogue au totem : ici c'est le nom d'un vivant ou d'un ancêtre qui est imposé.

Rien de comparable d'ailleurs aux *churinga* australiens, si ce n'est, dans une très faible mesure, la faculté attribuée au passant voyant une femme enceinte de décerner un nom à l'enfant : peut-être avons-nous là un vestige d'un temps où il appartenait à chacun de décerner au futur membre du clan une parcelle de l'âme collective.

Mais, telle qu'elle se présente actuellement à nous, la valeur sacrée du nom est celle d'une âme d'ancêtre ou d'une émanation de l'âme d'un vivant qui, sous la forme d'un nom et par l'action conjuguée du féticheur et du groupe rassemblé, vient se loger dans le corps de l'enfant.

Aussi bien, ce ne peut être que d'une notion ainsi évoluée et individuée de la valeur sacrée des noms, que se dégagera et s'élaborera leur valeur sociale.

2. — Valeur sociale

Quand nous distinguons, dans une tribu comme celle-ci, les relations parentale et les relations sociales, et au sein même de ces dernières, différents degrés de parenté, nous imputons

Digitized by Google

aux indigènes un classement qui nous est propre et dont ils n'ont pas encore l'idée.

« Le cercle de la parenté est immense, nous dit le P. Van Wing. Tous les Bakongo sont frères. » Le terme de *frères* est en effet celui qui caractérise encore le moins imparfaitement les liens établis entre les individus qui constituent le groupe social. Encore est-il bien inexact, en ce qu'il évoque uniquement l'idée d'une parenté par le sang.

L'espèce de fraternité, disons : d'identité de nature, qui unit, à des degrés divers, les membres d'une même lignée, d'un clan, d'une tribu, est fondée à la fois sur une consanguinité, réelle ou fictive, et sur l'identité réelle des noms. Du fait qu'ils participent aux propriétés sacrées des mêmes noms, les individus se reconnaissent comme apparentés et les séries parentales et sociales se distribuent et se coordonnent parallèlement aux différentes séries de dénominations où peuvent entrer les mêmes individus.

Sous l'influence de causes que nous aurons à déterminer plus tard, la fonction religieuse des noms tend à se doubler d'une fonction sociale, et c'est là un phénomène qui se manifeste, chez les Bampangu, dans les cérémonies mêmes de la première dénomination.

Que peut signifier, en effet, ce rite de l'imposition du bracelet, qui suit immédiatement celui de la consécration du nom, sinon l'adoption du nouveau-né par l'ensemble du groupe, et la réalité des liens qui l'attachent désormais à ceux de sa lignée et de son clan.

Une autre coutume nous fait assister à la formation d'une de ces attaches sociales qui proviennent de la valeur sacrée du nom. Nous avons dit qu'un passant, rencontrant une femme enceinte qu'il connaît, peut donner son nom à l'enfant. Quel est le sens religieux de cet acte ? Pour l'enfant, il équivaut à recevoir une parcelle de la personnalité de son parrain. (Appelons parrain celui qui donne le nom.) Pour le parrain, il équivaut à avoir la certitude de se survivre dans la personne de cet enfant. « Il ne mourra plus. Tout le clan

Digitized by Google

et toute la parenté du père de l'enfant le retiendront à jamais... Comme fils adoptif, il le traitera mieux que ses propres enfants », car ce qui continue la vie, ce n'est pas la paternité, c'est la transmission du nom. Au point de vue religieux, voilà donc un homme et un enfant unis dans les mêmes participations mystiques.

Ceci va se traduire par des liens d'ordre social et par des prestations d'un ordre particulier, que le P. Van Wing décrit, sans cependant paraître en bien saisir la nature.

Ces liens d'ordre social sont les suivants : « Entre le parrain, son filleul et le père, il s'établit... une parenté spéciale. Le parrain devient le *nkay* (aïeul) de son filleul ; celui-ci se dit *mpangi*, frère de son parrain[1]. Entre le *nkay* et le père et la mère de l'enfant s'établit une *Kizilu*, parenté par alliance, plus forte que celle qui dérive du mariage. Cette parenté se communique des parents à leurs frères et sœurs. »

Or cette faveur insigne qui lui est faite par la coutume de pouvoir transmettre son nom, le parrain doit la payer. C'est ici que se placent des prestations qui rappellent en tous points le *pollatch* des Indiens de l'Amérique du Nord.

« Quand le filleul sait se tenir debout pour la première fois, ses parents envoient une chèvre au parrain. Celui-ci connaît le sens de ce message, il fait ses préparatifs. Le jour fixé, père et mère portant l'enfant se rendent chez lui pour la fête du *nzamba* : bande d'étoffe portée en bandoulière, avec laquelle la mère soutiendra l'enfant. Le parrain organise une fête, où sont invités aussi d'autres parents et alliés et les amis. Il remet la *nzamba* et d'autres étoffes pour la mère et l'enfant...

... Si de part et d'autre le père de l'enfant et le parrain veulent encore resserrer les liens[2], ils font un échange de cadeaux déterminés par la coutume et beaucoup plus importants. Quand l'enfant a atteint l'âge de raison (?), vers six ou

1) Il a été dit à propos des Arunta combien il était hasardeux de vouloir traduire les termes de parenté.

2) Nous ajouterons : Et s'ils sont assez riches.

Digitized by Google

sept ans, le père et la mère, chacun pour la moitié, achètent un porc et l'envoient au parrain.

Un mois après ils lui font parvenir un message indiquant le jour de leur visite. Ce jour-là ils s'en vont avec l'enfant et apportent au *nkay* sept calebasses de malafu.

Après les salutations d'usage et d'autres politesses, le père fait déposer les calebasses devant le parrain et lui dit :

Donne-moi un coq. — Le parrain paie .... 3 francs
Donne-moi une peau de chat-tigre. — Il paie 4 —
Une corne d'antilope ..... — 1 fr. 50
Une grande couverture ..... — 7 fr. 50
Une aiguille ..... — 0 fr.10
Un chat ..... — 5 francs
Un coutelas ..... — 3 —

Paie-moi ton nom, celui que tu as imposé à mon enfant.

Le parrain paie trente à quarante francs.

Ce paiement terminé, la fête du malafu commence.

N'avons-nous pas là un potlatch dûment caractérisé ?

Voilà une des relations sociales engendrées par l'acte de la dénomination. Il en existe bien d'autres. Il en existe en tout cas autant qu'il y a de classes de noms différentes.

Enumérant les noms de son ami Kuzubula, le plus vieux chef de la région, Van Wing mentionne six classes de noms :

Le nom personnel, *ulombuka*, le nom reçu aux rites de la puberté ; le nom de société secrète ; le nom de parade ; un surnom ou titre honorifique ; enfin le nom du clan.

Commençons par celui-ci.

Il n'y a qu'un mot pour désigner le clan en général, c'est *kanda*. Signe manifeste de la genèse religieuse du sens social : « Le sens primitif de ce mot, dit Van Wing, semble être celui d'une collectivité forte ou interdite, car tous les mots dérivant de la même racine expriment une idée de force ou d'interdiction religieuse[1]. »

1) D'après le P. Van Schingen, *kanda* désignerait dans certaines tribus Ba-Kongo l'enclos des rites de la puberté, c'est-à-dire un endroit interdit.

Digitized by Google

Pour désigner le nom du clan il y a trois mots : *zimi*, *luvila*, *ndumbululu*. Ce dernier s'applique également au nom personnel. Le terme de *luvila* est le plus employé. *Luvila* signifie à la fois, tribu, nom de tribu, et nom propre du clan.

Cette pluralité de sens s'explique. Originellement, et en tout cas morphologiquement, le terme, comme nous allons le voir, a un sens à la fois religieux et explicatif. En revêtant une acception sociale il a pu désigner très tôt soit le clan, soit la tribu, qui n'est qu'une extension du clan, — et presque en même temps le nom qui sert à spécifier la tribu ou le clan : tant il est vrai, comme le remarque du reste Van Wing, que pour le « primitif » le nom et la chose nommée se confondent.

Le *luvila* comprend le plus souvent deux parties : une partie religieuse et une partie historique, et ici encore nous avons un indice de la mutation de valeurs que le terme a subie. L'élément religieux est constitué par l'inclusion dans le terme du nom d'un ancêtre qui est censé avoir été le fondateur du clan, et qui est le nom par lequel se désignent tous les membres ; ancêtre mythique évidemment et qui, dans une conception évoluée, a succédé vraisemblablement au totem : « le *luvila* du clan, écrit Van Wing (p. 118), est une chose sainte. Il n'est prononcé qu'avec respect et dans de rares circonstances ; par exemple quand on conclut un mariage, pour s'assurer que les deux personnes ne sont pas du même clan ; quand on fait un serment solennel par les ancêtres... Quand on l'entend prononcer, il faut saluer par un battement de mains admiratif ».

Ces circonstances indiquées par VanWing, dans lesquelles se manifeste encore la valeur sacrée du nom sont intéressants. Elles nous montrent bien l'effet social en train de se dégager de la cause religieuse : si l'exogamie, considérée comme institution sociale — c'en est une des plus fondamentales —, a cette rigueur et cette stabilité relatives que nous lui trouvons encore chez les Bampangu, cela tient à ce que le fait d'unir deux personnes portant le même nom de clan pourrait entraîner les

Digitized by Google

plus néfastes conséquences, non seulement pour les conjoints, mais encore et surtout pour le clan.

Et si le serment dans lequel est invoqué le nom du clan revêt une valeur toute-puissante, c'est que la force surnaturelle incluse dans le nom sanctionne d'une façon redoutable l'engagement qui vient d'être pris.

« Il faut saluer le nom d'un battement de mains admiratif » dit Van Wing. Est-ce bien un sentiment d'admiration qui inspire ce geste. Nous en pouvons douter. N'est-il pas plus vraisemblable que, de même que le catholique qui se signe en entendant certaines paroles, le croyant est ici mû par la crainte, crainte d'être saisi par les puissances démesurées contenues dans les sons du mot, crainte qu'elles ne se vengent d'être subitement évoquées...

Le second élément, l'élément explicatif du *luvila*, comporte soit une devise, soit des détails narratifs.

Le terme *ndumbululu* qui désigne également le nom propre du clan peut encore désigner le nom de parade personnel.

Dans l'un et l'autre cas, il se compose parfois de séries verbales assez étendues, dans lesquelles il est possible de démêler un sens religieux, assez réduit, d'un sens social très apparent.

C'est surtout, du reste dans la tonalité du *nbumdululu*, dans la vénération dont il est entouré, que se manifeste ce sens religieux, vénération qui ne tardera pas à se tranformer du reste en un respect purement humain pour le détenteur d'un nom illustre. Car c'est encore un des modes de transformation de la valeur sacrée des noms en valeur sociale : le sentiment de crainte religieuse qui les enveloppe se mue peu à peu en une sorte de simple déférence « civile ».

« Un jour, dit Van Wing, je me trouvais chez le vieux chef de Mahonga ; c'était un chef couronné, réputé pour sa sagesse ; je lui demandai qu'il voulût bien m'expliquer son *ndumbululu*.

1) Parmi ces animaux on rencontre : le léopard, le chat-tigre, le buffle, le taureau, le serpent-cracheur, l'éléphant, le python... Parmi les végétaux : le mimpandi, grand et bel arbre, le uteri, arbre à écorce lisse, des graminées, etc.

Digitized by Google

Il résista longtemps, inventant mille prétextes, exprimés sous forme de proverbes. Enfin, de guerre lasse, il se leva de sa peau de léopard, prit sa lance et exécuta une danse de chef avec une rigueur et une souplesse stupéfiantes. Enfin il vint se placer devant moi en me fixant avec des yeux de feu, et il récita son *ndumbululu*... »

En même temps qu'ils sont des symboles de la cohésion du clan, les *ndumbululu* sont des sortes de *blasons oraux*, apanage des chefs de clans.

Ainsi la valeur sacrée primitive des désignations aboutit à favoriser d'une part la constitution de clans strictement délimités et d'autre part l'instauration d'un pouvoir personnel.

On peut du reste douter que les *ndumbululu* soient très primitifs et qu'ils aient jamais été enveloppés d'un sens religieux très profond : l'art qui se révèle dans leur composition laisse supposer qu'ils sont de facture assez récente. Ils se répartissent pour la plupart en versets réunis par des assonances, renforcées d'allitérations.

L'appartenance au clan est marquée par une dénomination individuelle particulière, réservée aux membres du clan et différente du nom de ce clan. Ce sont les « zita di Kanda », « les nœuds du clan », c'est-à-dire les éléments de sa cohésion. Ces noms sont transmis d'oncle maternel à neveu, de mère à fille ou à nièce.

« Ils font revivre les ancêtres dans les descendants, dit Van Wing, et transmettent aussi l'histoire des palabres et des grands événements du clan. »

De nouveau, nous touchons ici du doigt le sens social, contigu au sens religieux : en tant qu'ils font passer les âmes des ancêtres dans les vivants[1], ils sont sacrés ; mais ce sont de simples liens sociaux en tant qu'ils communiquent, de génération en génération, l'histoire des palabres et des événe-

1) Car c'est ainsi que doit être compris le texte de Van Wing, qui nous rapporte plus loin qu'il n'est pas rare d'entendre un négrillon appeler un vieillard son enfant et celui-ci le saluer du nom de père. Ce qui ne se comprend qu'en fonction de la conception de la transmission des âmes.

Digitized by Google

ment du clan. Ils tendent ainsi, par leur mode de transmission, à fortifier l'unité des lignées.

Voici encore un signe de l'importance sociale du nom de clan : les Bampangu se divisent en hommes et en esclaves : ceux-ci sont descendants des membres du clan que le chef a un jour vendus aux commerçants des régions voisines.

Or, « ce qui distingue l'exclave de l'homme libre, c'est qu'il n'a pas de clan, et ne porte pas de nom de clan. Il peut user de tous les noms de parenté des hommes libres, excepté ceux qui sont propres à la parenté clanique. »

Ainsi le nom du clan, en vertu, vraisemblablement, de son origine sacrée, a une importance sociale primordiale[1]. Les noms personnels peuvent également avoir une très grande importance. C'est ainsi que lorsqu'un nouveau chef à couvre-tête est désigné, les noms de tous ceux qui ont régné sur la peau de léopard sont rituellement énoncés : ceci pour accroître la puissance et le prestige du nouveau-chef.

Mais c'est surtout dans les relations matrimoniales que leur influence trouve matière à s'exercer : il en a déjà été parlé suffisamment à propos de leur contenu sacré[2]. Le fait d'habiter le même village ne constitue pas un obstacle au mariage. Mais il existe par exemple, un empêchement au mariage entre l'enfant et l'homme ou la femme qui lui a donné son nom.

La plupart des interdictions se ramènent ainsi à des contradictions provenant des noms.

Outre son nom personnel — *ntombuka* — le Bampangu reçoit, entre douze et seize ans, un nom d'initiation[3]. Sous la

1) C'est à ce point que lorsqu'un clan est victorieux, il peut s'approprier le nom du vaincu, et les deux noms associés, agglutinés, n'en font plus qu'un seul.

2) Insistons sur ce fait que l'interdiction exogamique provenant du nom est aussi forte et paraît même antérieure à celle qui se fonde sur le fait de la consanguinité. Deux membres du clan entre lesquels existe le *Kimpangi* — fraternité nominale — procèdent à ce rite singulier pour sanctionner par le lien du sang cette fraternité nominale : « Ils se faisaient chacun une incision dans le bras et appliquaient les plaies l'une contre l'autre, de façon à se communiquer le sang. » (p. 134, n. 1.)

3) Sur les rites de l'initiation, v. Van Wing, *Le nzo longo ou les rites de la puberté chez les Ba-Kongo*, dans *Congo*, déc. 1920 et nos ss.

Digitized by Google

surveillance d'un vieux féticheur, ils se retirent dans un enclos, à proximité ou au milieu d'un bois, en dehors de tout commerce avec les habitants du village. Ils y sont circoncis, soumis à des rites de toute sorte et initiés plus particulièrement à la vie religieuse et sociale du clan. Au bout d'une dizaine de mois ils reviennent au village comme des hommes nouveaux, avec un nouveau nom.

Ainsi cette nouvelle dénomination non seulement fait d'eux des hommes nouveaux, ce que nous savons, mais elle sanctionne leur intronisation dans la vie religieuse et *sociale* du clan.

« Ils sont préparés au mariage : pour y arriver, il leur suffit de travailler à satisfaire leur oncle afin d'obtenir de lui ses bons offices pour négocier l'affaire avec les possesseurs de la femme, ainsi que la somme d'argent et les cadeaux requis. »

Mais la possession du nom d'initiation est la condition primordiale, analogue du reste pour la qualité à celles qui précèdent.

— Tels sont les renseignements que nous fournit l'ouvrage du P. Van Wing. Sans doute les eût-on souhaité plus explicites et plus nombreux[1]. Tels qu'ils sont, et accordés avec ceux que l'auteur nous donne sur l'organisation religieuse et sociale des Bampangu, ils nous permettent de dire que dans cette société où les liens totémiques se sont relâchés jusqu'à n'être presque plus visibles, où l'autorité communautaire du clan évolue peu à peu vers le pouvoir individuel, la valeur sociale des noms se dégage de plus en plus nettement de leur valeur sacrée et que celle-ci tend à lui céder le pas.

1) C'est ainsi qu'il ne fait allusion aux sociétés secrètes que dans l'appendice consacré aux noms. C'est pour se contenter de dire qu'il existe des noms de sociétés secrètes : mais il n'est question de ces sociétés nulle part dans le livre.

Digitized by Google

§ 3. — PRÉPONDÉRANCE DE LA VALEUR SOCIALE

Chez les Kwakiutl — sur lesquels Boas a publié des études exhaustives[1] — la dissociation des deux fonctions du nom s'accentue encore. Nous sommes, semble-t-il, au point où, la mentalité cessant d'être collective et mystique, l'influence du religieux sur le social cesse d'être permanente et toute-puissante. Sans doute entre les institutions politiques d'une part, les institutions rituelles et les croyances d'autre part, les points de contact sont encore très nombreux. Mais il est possible de faire avec une certaine précision le départ de l'élément profane ou purement social ; et l'on peut même s'apercevoir que celui-ci tend à prédominer sur celui-là.

L'élément religieux s'est lui-même quelque peu modifié. C'est pourquoi nous diviserons ce paragraphe en deux parties : dans la première, nous traiterons de la valeur sacrée des noms chez les Kwakiutl ; dans la seconde, nous traiterons de leur valeur sociale.

Mais une remarque préliminaire s'impose : dès qu'on jette les yeux sur les documents recueillis par Boas, on est frappé de l'importance du rôle que les noms jouent chez les Kwakuitl. Dans les centaines de pages que Boas consacre aux traditions familiales, dans le deuxième tome de son *Ethnology of the Kwakiutl*[2], il n'y en a peut-être pas une où il ne soit fait mention de l'un ou l'autre nom, considéré comme élément représentatif de la personnalité. A tout instant nous trouvons dans les récits mythiques des phrases comme celle-ci : « Le héraut appela les assistants en les nommant par leur nom. » — « A la suite de cela, tel personnage prit un autre nom[3]. » Il est question des noms, à

1) V. les recensions que MAUSS en a données dans *l'An. sociologique,* nouvelle série, t. I, p. 417 et p. 490.
2) 37th *Annual Report of the Bureau of Ann. Ethnol.* (1913-1914).
3) V. à cet égard un passage bien suggestif : *Ethn. of the Kw.* t. II, pp. 1.073-1075.

Digitized by Google

propos non seulement des mariages, mais des potlatch, de la naissance, de toutes les fêtes, de tous les événements de la vie individuelle et collective[1].

Nous allons voir en quoi consiste exactement cette importance.

A) *Valeur sacrée des noms chez les Kwakiutl*

a. — Le nom et l'âme

Chez les Arunta, la notion de l'âme individuelle n'existait que virtuellement, étant confondue dans celle de l'âme collective ou totémique.

Elle apparaît nettement distincte chez les Kwakiutl.

Voici la transcription[2] d'un passage de l'*Ethnology of the Kwakiutl* de Boas, qui nous paraît à cet égard assez suggestif :

« *L'âme de l'homme...* Je questionnai cette femme qui venait de me dire que toutes les âmes des jumeaux retournaient dans le village de Maesila, à l'extrême limite du monde, et je lui demandai : « Est-ce le seul endroit où les âmes se rendent? » Elle répondit : « Le village de Ealexusiwalis... n'en est pas « loin. C'est là que retournent ceux qui chassent en mer, « car leurs âmes viennent de là. Quand elles commencent « à être fatiguées, elles y vont. L'homme qui a été délaissé « par son âme ne vit pas longtemps. Il meurt, car il n'est pas « assez fort lorsque son âme ne tient plus à son corps. »

« ... Je la questionnai de nouveau et lui dis : « Que « devient notre âme quand nous dormons, la nuit ? Ne dort- « elle pas, elle aussi ? » Elle se mit à rire et dit : « Etes-vous « fou pour croire que l'âme d'un homme ou d'une femme « puisse dormir ? L'âme ne dort jamais, ni la nuit, ni le « jour. Pendant le jour elle demeure avec nous et veille sur « nous. Mais quand vient la nuit et que nous dormons, elle

1) Il est question dans l'ouvrage de Boas de noms de mariage (donnés par le beau-père en cadeaux de noce) de noms d'hiver, de noms séculiers, de noms de fêtes, de noms de cannibalisme, de noms de potlatch, de noms mythiques, etc.

2) Nous abrégeons le texte (t. I, p. 714 ss.).

Digitized by Google

« nous quitte et s'en va dans un pays lointain. Nous rêvons « alors de ce pays et de ce que notre âme y fait. Celui qui « dort n'est pas mort, mais il est sans force, parce que son « âme est errante. Quand revient le jour, l'âme revient « aussi et elle se place sur le sommet de la tête du dormeur. « Il s'éveille alors et se lève. Si l'âme est partie trop loin « et ne revient pas, il ne s'éveille pas : il est mort. »

« Je demandai encore : « Où vont les âmes de tous ceux « qui ne sont point jumeaux ou chasseurs de mer, celles du « vulgaire ? » Alors elle se mit en colère et dit : « N'y a-t-il « pas un village, proche des deux autres, où elles se tiennent ? « Et qu'est-ce qui les empêche de venir nous trouver, la « nuit ? » Elle ajouta : « Je ne répondrai plus à vos questions. « J'en ai trop dit. Je vais irriter les âmes des morts dont je « vous parle. »

« ... J'oubliais un détail. Lorsque je demandai à la femme Saumon Yayaxuyega ce que c'était que l'âme d'un homme, et si elle était petite ou grande, elle me répondit : « Ne voyez- « vous pas votre ombre sur le sol quand le soleil brille ? « L'âme est pareille exactement. Lorsqu'elle veut s'établir « là où elle se tient ordinairement, sur le sommet de la tête, « elle se fait petite. Mais quand vous dormez, elle se fait « très grande pour aller là où elle va. »

Plus loin[1], Boas rapporte ces paroles d'un shaman :

« Comme je lui demandais si l'âme était petite ou grande, il me dit : « Mais ne l'as-tu vue la nuit dernière, quand elle « est venue sur ma main ? Elle devient de la taille de notre « pouce, quand elle se rapetisse. Je l'ai mise sur le sommet « de ma tête, et alors alle a grandi jusqu'à paraître aussi « grande que moi, car le corps est la demeure de l'âme et « les âmes n'ont pas d'(autres) demeures. Elles ne font que « voler errantes, jour et nuit. Mais notre corps est le lieu où « elles se reposent. Ce sont des menteurs, ceux qui disent « qu'elles ont d'autres demeures, en ce monde... »

1) Boas, *ibid.*, p. 724 ss.

Digitized by Google

« ... Je demandai à Zasnomalas de me dire en quels lieux les âmes se rendent. Il me les nomma, et ajouta : « C'est « là qu'elles vont. Mais le spectre *(ghost)* n'est pas une âme « *(soul)*, car il n'apparaît que pour avertir ceux qui vont « mourir : eux le voient. Le spectre a l'apparence d'un « homme et il emprunte les traits d'un mort ancien. L'âme, « elle, n'a pas d'os, ni de sang, elle est comme une fumée « ou une ombre. »

Tout ceci nous révèle une conception de l'âme analogue à celle qui dans les poèmes homérique se traduit par le mot de Ψυχή, c'est-à-dire une conception très évoluée déjà, très anthropomorphique[1]. C'est à cette âme ainsi conçue que s'applique le nom. Il ne s'identifie pas à elle. Il lui sert de signe, de symbole.

Il participe de son essence, de ses qualités mais celles-ci n'émanent pas de lui. Le nom n'est plus l'âme elle-même ; il en est seulement le substitut sonore.

C'est dire qu'il a beaucoup perdu de ses virtualités sacrées. Il n'est pas seul d'ailleurs à rendre concrète la notion d'âme. Les insignes, blasons. masques, lui font concurrence. Parmi les termes par lesquels les Kwakiutl désignent l'âme, il y en a un qui l'assimile à un masque : « *masque d'homme* ».Il n'y en a pas qui fassent allusion au *nom* de l'individu[2]. Cette valeur symbolique éminente que les Kwakiutl attribuent aux insignes du clan et de la famille peut nous aider du reste à concevoir celle que tendent à prendre chez eux les dénominations.

Ces insignes sont de diverses espèces : gravures et peintures apposées aux murs des maisons, colonnes, pieux, masques, paraphernaux. etc.

Les animaux les plus souvent représentés sont : l'ours, le loup, le castor, le corbeau, l'aigle, la grue. Il existe aussi des

1) D'après ce dernier témoignage, le *ghost* serait plutôt la Ψυχή, le *soul* serait le Θυμός. Sur la notion du « *guardian-spirit* », v. Boas. *Secr. Soc.*, p. 393 et 396. (Cité par Frazer, *Tot. and Exog.*, III, p. 434-5.)

2) Boas, *Ethnol. of the Kw.* (Nous citerons désormais : Boas, *E. K.*), I, 728.

Digitized by Google

reproductions d'animaux et d'êtres fabuleux : l'oiseau-du-tonnerre, le *sisiul*, serpent à deux têtes, une furie nommée Tromogoa ; enfin l'esprit de la mer Iomogoa, qui protège les phoques contre les chasseurs. A chaque clan est attribué un certain nombre d'insignes, dont chacun a sa légende explicative. Ainsi ce qui confère à l'insigne son caractère, ce n'est ni la matière dont il est fait, ni la présence, dans cette matière d'éléments sacrés : c'est seulement, ou c'est surtout, la signification du symbole qu'il présente. De la même manière, l'acception du nom prévaudra sur sa valeur sacrée proprement dite.

On peut ramener à deux types les légendes qui se développent autour des insignes[1] : il y a celles où il est dit qu'un ancêtre du clan, ayant rencontré tel animal ou tel être surnaturel, ceux-ci le prirent sous leur protection, ce qui est attesté par l'insigne lui-même ; et il y a celles d'après lesquelles l'ancêtre apparaît aux membres de son clan sous la forme de tel animal, par exemple d'un loup surgissant du bois, puis, dépouillant cette apparence, se manifeste à eux sous son véritable aspect.

Boas cite, dans ses ouvrages, plusieurs légendes de l'une et de l'autre espèce[2].

On le voit, la signification des insignes est avant tout sociale : l'insigne est le témoignage de l'appartenance à tel ou tel groupe ; d'autre part, il est le symbole des traits essentiels du groupe.

Comme tel, et si l'on considère d'un peu près les légendes qui l'entourent, on s'aperçoit qu'il procède visiblement. comme ces légendes elles-mêmes, d'une organisation ou, si l'on veut, d'un état d'esprit totémique.

Nous étudierons tout à l'heure le totémisme des Kwakiutl. Qu'il nous suffise de remarquer pour l'instant, d'une part que

1) V. à ce sujet : Boas, *Fifth report of the Committee on the North-Westerm Tribes of Canada*, 29-39 ; *Secr. Soc.*, 335 ss., 371 ss. ; *The Tribes of the N. Pac. Coast*, 239-242.

2) *Secr. Soc.*, p. 336 ss., 374 ; *Fifth report...*, p. 29 ; *Kwakiutl Texts* ii, 393-7.

Digitized by Google

ces légendes nous font entrevoir un totémisme déjà assez individué, c'est-à-dire assez affaibli, et d'autre part que les insignes ne sont pas des réceptacles mais seulement des symboles de la force totémique collective. Ce ne sont pas comme les churinga des Arunta, des fragments du totem remplis d'éléments puissants et redoutables : ce ne sont que des images, des simulacres simplement suggestifs.

En tant qu'il représentent l'âme d'un groupe ou celle d'un individu, ils peuvent cependant — et c'est pourquoi nous nous attardons à parler des insignes — nous servir à éclairer, sinon la valeur propre de cet autre système de signes que constituent les dénominations, du moins l'objet commun que ce système désigne : les âmes collectives et individuelles.

Nous savons par ailleurs que les Kwakuitl reconnaissent l'existence dans l'homme de quatre espèces d'âmes.

Les insignes et les légendes nous offrent des témoignages constant de la survie de l'individu par l'intermédiaire d'une de ses âmes.

Voici, par exemple, prise entre beaucoup d'autres, une légende qui nous le montre. « Il y avait deux chefs jumeaux, dont les noms étaient... L'un des deux tua l'autre, et il tua également sa femme. Or celui qui avait été tué avait un fils qui, s'étant marié, eut un fils à son tour. Quand l'enfant eut quelques années, il dit un jour à son père : « Je suis votre père qui est revenu. » Le père ne le crut pas d'abord, mais l'enfant le conduisit à un endroit où le chef assassiné avait enfoui son trésor. Et il fut ainsi connu de tous que le grand-père revivait dans le petit-fils[1]. »

Nous voyons d'après ceci que c'est l'âme de l'homme qui passe dans le corps de l'enfant, que cette âme n'est plus seulement, comme elle était dans les sociétés totémiques, une émanation impersonnelle du fonds collectif de forces vitales et spirituelles : c'est l'âme de quelqu'un qui a vécu et qui se souvient.

1) Boas, *Sixth Report...*, p. 59 (nous abrégeons le texte).

Digitized by Google

C'est cette âme que les noms et les insignes servent à évoquer.

Il est certain, d'après ce qui précède, qu'en plus de leur valeur sociale, les insignes gardent encore une certaine valeur sacrée ; mais celle-ci n'existe, semble-t-il, qu'en fonction de l'importance de la valeur sociale représentée.

Sans que leur valeur sacrée se soit affaiblie jusqu'à n'être plus qu'accessoire comme elle l'est pour eux, les dénominations chez les Kwakiutl peuvent être assimilées aux insignes : ce sont, si l'on veut, des insignes sonores. Or, du fait qu'ils sont sonores, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'invisible, à l'impondérable, ils conservent des participations « mystiques » plus puissantes. Tous les éléments sacrés des noms sont loin en effet d'avoir disparu ; et il n'est pas difficile d'en distinguer encore les traces.

Voici comment s'exprime, dans le tome II de l'*Ethn. Kw.*, le sang-mêlé chargé par Boas de recueillir des documents chez les Kwakiutl : « Alors elle donna naissance à une fille. L'aqwalât (père) cherchait un nom pour elle, et *un nom se présenta à lui* et il appela l'enfant *Alagimil.* »Les mots prononcés ont dû garder chez les Kwakiutl cette énergie sacrée et magique que nous avons, qu'ils avaient tous chez les non-civilisés.

Parmi les imprécations que cite Boas à la fin du premier tome de son *Ethnology of the Kwakiutl*, il y en a une qui est bien suggestive à cet égard. C'est précisément, au dire de Boas, la plus grave de toutes (1, p. 794) : « Puisses-tu mourir maintenant, car la pointe de ma langue qui projette la mort va te tuer tout de suite ! »

Cependant la valeur sacrée du nom s'est altérée : désormais et nous l'avions déjà entrevu, c'est le sens littéral qui prévaut. Qu'un des chefs de la tribu reçoive le nom de *Laqwagila*[1], qui veut dire *aigle*, il sera considéré comme ayant la force, la clairvoyance, la rapidité, toutes les qualités de l'aigle, et il donnera des potlatch en rapport avec la signification du nom

1) Nous simplifions la graphie des noms, ainsi qu'il a été dit.

Digitized by Google

qu'il vient de recevoir[1]. Il n'est pas identifié, il est assimilé à l'aigle : c'est en quoi le nom Kwakiutl diffère du nom totémique.

C'est surtout dans les rites de dénomination, de changement de noms et dans les mythes qui s'y rapportent, que se décèlent la valeur religieuse de l'institution.

Lorsque le cordon ombilical a été détaché, un premier nom, tiré de l'endroit où l'accouchement a eu lieu, est donné par le père à l'enfant. Il lui est donné sans cérémonie : ce nom n'est d'aucune signification religieuse. Le premier acte de dénomination proprement dit a lieu lorsque l'enfant est âgé de dix mois.

« Le père[2] invite alors son clan et tous les hommes entrent dans la maison... Ils brûlent le bout des cheveux de l'enfant à l'aide d'un brandon de bois de cèdre. Quand les cheveux sont roussis... ils frottent la tête de l'enfant avec de l'ocre rouge et ils placent ensuite un mouchoir de soie. Ensuite les hommes se peignent eux-mêmes le visage avec de l'ocre rouge ; après quoi le père donne à chacun un mouchoir de soie. Et il leur dit : « C'est mon fils Déyard qui vous donne ce mouchoir. » Auparavant l'enfant était appelé Tsâxis : désormais il possède un nom. » On a reconnu dans ce don procuratoire du père aux membres de son clan une forme simplifiée du *potlatch*[3].

Comme on le voit, nous avons ici un rite d'agrégation. Par l'intermédiaire du mouchoir de soie et de l'ocre rouge, les membres du clan communient avec l'enfant, avant de lui donner son nom. Mais ce nom est encore générique et provisoire. C'est seulement lorsqu'il sera intronisé dans une confrérie, que l'individu recevra son nom véritable, comme nous le verrons plus loin.

Le rite est un peu différent lorsqu'il s'agit d'enfants

1) Boas, *Ethnol. of the Kw.* I, p. 785.
2) *Id.*, I, p. 653.
3) *Cfr.* J. W. Powell, *Wyandot Government*, dans le n° 1 des *Smiths. Insl. Public.*, p. 64 : « Une fois l'an, à la fête du blé vert, le conseil des femmes de la gens choisit des noms pour les enfants nés durant l'année en cours, et le chef de la gens proclame ces noms *à la fête*. Personne ne peut désormais changer son nom. »

Digitized by Google

jumeaux. Quand le clan est informé de la naissance de deux jumeaux[1], il se réunit et vient voir les nouveaux-nés. Dans ce cas, un récipient de cuivre doit être donné en cadeau au père par le grand-père maternel des enfants. Ce n'est pas celui-ci cependant qui leur donne leurs noms : ce droit appartient à deux adultes jumeaux. Jusqu'au moment où le grand-père maternel apporte son présent, les assistants répètent le nom du récipient. Lorsque tout le clan a défilé devant l'enfant, le grand-père rachète son propre présent : son but est de permettre aux enfants de recevoir un nom en concordance avec le récipient qui a été acheté au moment de la naissance.

On veut communiquer ainsi aux nouveaux-nés la force qui est censée exister dans le cuivre. Le fait de donner et de racheter le récipient est un élément de signification sociale ; il est accessoire et probablement récent.

Jusqu'à ce que les jumeaux aient atteint l'âge de dix mois, les parents doivent les purifier dans l'eau et se purifier eux-mêmes. Quand ils ont dix mois, on leur place des anneaux autour des jambres et des bras, et un vieillard, choisi lui-même parmi des couples de jumeaux, est appelé à leur donner un nom.

Les noms peuvent être décernés par le père (*Boas, E. K.* I, 843, 1348), ou par le grand-père maternel (II, 842, 863), ou encore, au cours de cérémonies spéciales, par un être surnaturel qui vient visiter les shamans rassemblés, distribue des noms ou bien les change et disparaît (II, 945, 1204). Ce dernier mode de dénomination est usité surtout, il est vrai, dans les sociétés secrètes.

Le même sens sacré par quoi s'expliquent ces rites se retrouve dans les changements de noms.

Mais d'abord il se retrouve dans la pérennité et la persistance, en dépit du changement, de certains noms qui se transmettent de génération en génération, du père au fils aîné. « Les chefs des numaynes des tribus Kwakiutl, dit Boas[2], n'ont jamais changé leurs noms depuis le temps où les pre-

1) Boas, *E. K.*, I, p. 684-5.
2) *E. K.* II, 823.

Digitized by Google

miers êtres humains ont apparu sur la terre ; car les noms ne peuvent pas sortir de la famille des chefs des numaynes et ils passent aux plus âgés des chefs

Est-ce à dire que ces chefs ne changent pas de noms au cours de leur existence ? Non, mais à travers tous les changements, ils gardent toujours dans la liste de leurs noms, le nom qu'ils ont reçu de leurs pères.

« Ce nom, rapporte encore Boas, s'appelle le nom mystique. » C'est de tous les noms celui qui est le plus chargé de pouvoir sacré. Il est comme le véhicule des éléments mystiques de la puissance sociale qui passe du père au fils dans la lignée des chefs. — Nous reviendrons sur ce point.

Relevant d'une maladie dont un shaman l'a guérie, une femme kwakiutl, du nom de *Qwalemenéga* s'écrie devant les gens de sa tribu rassemblés : « Merci, amis ! J'ai été ramenée à la vie par notre ami Helenut, et il m'a dit que mon nom serait désormais *Quelentsesemaja*. Et maintenant vous m'appellerez donc ainsi, et nul d'entre vous n'osera s'unir d'amour avec moi avant dix ans. » Le changement de nom coïncidant avec la prohibition sexuelle s'explique par le fait que la maladie, ainsi que le montre Boas dans les pages qui précèdent, est attribuée à une sorte de renouvellement de l'âme par l'opération du shaman.

L'occasion la plus fréquente des changements de noms est fournie aux Kwakiutl par les cérémonies où ils jouent un rôle spécial, où ils dansent par exemple.

« Lorsque chaque chose a été distribuée, le numayne de Nänagwas se mit à chanter et la sœur de Nänagwas se mit à danser. Elle s'appellait Laqwayilayagwa. Mais maintenant son nom est changé en celui de Meluas, et Nänagwas (l'ordonnateur de la fête) change aussi le sien contre celui de Enaxuyalidze. » (Boas, *E. K.* II, 1026).

Plus loin (p. 1037) Boas nous rapporte un rite de renouvellement de l'âme, consistant dans la disparition momentanée et

1) V. Boas, *E. K.*, II, p. 1.094, 1.095, 1.097, 1.104.

Digitized by Google

le changement de dénomination de quatre jeunes gens, après une invocation adressée par le shaman au pouvoir surnaturel du *nonlem*, c'est-à-dire de l'esprit d'une certaine danse.

Des changements de noms analogues nous sont encore relatés en d'autres endroits : v. E. *K.* II, pp. 1050, 1062, 1073, 1075, 1095, etc. L'habitude, très fréquente chez le Kwakiutl, de changer son nom, s'explique soit par la volonté d'extérioriser un changement de rang social, soit, d'une manière plus générale et plus profonde, par le souci de renouveler, de régénérer en quelque sorte sa personnalité.

Il n'est pas rare[1] que des noms soient inventés à cette intention, ce qui n'est possible que dans une société à tendance individualiste comme celle des Kwakiutl.

On trouvera à cet égard un passage bien significatif dans le tome II de l'*Ethnology of the Kwakiutl* (p. 1104-1105).

Il arrive encore que le nom soit changé à la suite du décès d'un parent consanguin. Encore faut-il qu'il s'agisse bien d'un parent consanguin, le clan y veille, et il est manifeste, ici, que l'âme du défunt ne peut passer dans le corps de son successeur que par le véhicule du sang.

L'ouvrage de Boas (t. II) contient un grand nombre de faits très suggestifs.

Nous ne citerons que celui-ci :

« Alors Emaxwa tomba malade et en peu de temps mourut Mais avant de mourir, il demanda à sa fille d'appeler auprès de lui son petit-fils. Lorsqu'il fut arrivé, Emaxwa s'écria : « Je veux que celui-ci prenne ma place. Son nom sera Emaxwa quand je mourrai. ..»

Il mourut pendant la nuit, et le lendemain matin, les gens du *numayn*, après l'avoir enterré, se réunirent chez son petit-fils et le proclamèrent leur chef. Celui-ci leur promit alors des distributions de couvertures, et son nom qui était Wawalkine fut changé en celui d'Emaxwa[2]. »

Ce renouvellement de l'âme est individuel et occasionnel.

1) V. Boas, *E. K.*, II, p. 1094, 1095, 1097, 1104.
2) *l. c.*, p. 1091-1092 ; nous abrégeons la traduction.

Digitized by Google

Il en existe un autre qui est collectif et qui se produit chaque année au début de l'hiver.

On sait que l'hiver est pour les Kwakiutl la période de la vie religieuse. A l'entrée de l'hiver, avant d'entreprendre la série des cérémonies rituelles, il importe de se faire une autre âme : pour cela tous les individus de la tribu, hommes et femmes, changent de noms (*E. K.*, p. 786 sq.)

Pris entre un grand nombre d'autres, voici un texte où cette coutume nous apparaît sous un jour précis[1].

« Des airs de danse résonnent ; la danse du Potlatch commence. Lorsqu'elle est fini, un feu est allumé. Les quatre *speakers* de la danse (Boas cite leurs noms d'hiver et d'été) se placent sur la tête et autour du cou de l'écorce de cèdre rouge. Avec du charbon ils se noircissent la face. Ils placent dans leurs cheveux une plume d'aigle... Ils prononcent alors les noms des hommes, des femmes et des enfants de chaque confrérie (les nouveaux noms d'hiver), en s'écriant : « Maintenant, nous allons voir ce que le pouvoir surnaturel va faire des enfants de notre chef. « Cette cérémonie est désignée chez les ancêtres des Kwakiutl par l'expression d' « appel un par un *(single call)*. »

Les noms attribués aux chefs des clans à l'occasion des fêtes qu'ils donnent sont considérés comme possédant les mêmes vertus que les noms d'hiver. Nous reviendrons sur l'importance sociale de ces attributions de noms. Mais il importe de dire ici que cette importance sociale procède dans le principe de ce qui leur reste de valeur sacrée.

C'est parce que les noms évoquent les éléments les plus indispensables de la personnalité, c'est-à-dire de l'âme, que le héraut dans les fêtes commence toujours par nommer les chefs de clans présents, qu'il nomme ensuite les subalternes s'ils interviennent dans l'organisation de la fête, et qu'il omet toujours les noms des gens du commun... La hiérarchie sociale fondée sur ces dénominations se déduit de l'efficacité

1) Boas, *E. K.*, II, 899 ; nous écourtons le texte.

Digitized by Google

sacrée plus ou moins grande de leur contenu. Par là s'explique la confusion des chefs dont il arrive que les noms soient passés sous silence :

« Les chefs sont couverts de honte parce que leurs noms n'ont pas été appelés ; et c'est pourquoi ordinairement des chaudrons de cuivre sont brisés dans les fêtes de distribution d'huile, par ceux d'entre eux qui ont été invités et qui n'ont pas été nommés. C'est ce qui s'appelle : *éteindre le feu de la fête de l'huile.* » (*id.*, 187).

Ces noms par lesquels le héraut appelle les ordonnateurs de la fête et leurs invités de marque leur ont généralement été donnés par leurs beaux-pères à chacun de leurs mariages : ils constituent la part mystique de la dot. Nous aurons à en évaluer la valeur sociale.

Enfin, comme le nom est l'expression individuelle, ainsi que nous venons de le dire, on peut s'attendre qu'il ait une place importante dans la mythologie.

Digitized by Google

Le voyage de Gilgamesh au Paradis

C'est un fait assez singulier que l'Épopée de Gilgamesh[1], qui est l'un des documents essentiels et comme le chef-d'œuvre de la littérature babylonienne, n'ait fait en France l'objet d'aucune étude depuis l'année 1901, date à laquelle M. Loisy a publié son volume, d'un grand intérêt, intitulé : *les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*[2].

Il convient toutefois de rappeler que le P. Dhorme a donné en 1907, dans son *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens* une traduction du Poème de Gilgamesh. Mais cette traduction dépend en grande partie de celle que Paul Jensen avait publiée en 1900[3], avec un commentaire très développé et très pénétrant.

Quel que soit le mérite de ces différents travaux et de ceux qui les avaient précédés[4], il est certain cependant que la connaissance de la langue babylonienne a fait des progrès dans ces trente dernières années ; et surtout bien des lacunes du Poème ont pu être comblées ; des chapitres qui manquaient

1) *Keilinschriftliche Bibliothek*, tome VI : *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*.

2) Ceux de Paul Haupt, notamment.

3) M. Loisy n'a pas étudié du reste le Poème de Gilgamesh dans son ensemble. Comme l'indique le titre même de son ouvrage, il s'agit seulement des épisodes de l'Épopée qui peuvent être comparés à certains récits de la *Genèse*.

4) Ce Poème, comme toutes les productions littéraires des Assyro-Babyloniens, était désigné d'après les premiers mots du 1er Chant. Il s'appelait donc : *Sha naqba imuru* « celui qui a découvert la source ». C'est ainsi, du moins qu'on traduisait autrefois. On admet généralement aujourd'hui — avec hésitation d'ailleurs — que le sens est : « Celui qui a tout vu », en lisant *nagba* au lieu de *naqba*. Mais je pense, pour des raisons que j'exposerai ailleurs, qu'il faut revenir à l'ancienne explication.

Digitized by Google

ont été retrouvés et aussi des exemplaires mieux conservés de certains épisodes, sans parler des modifications qu'a entraînées la revision du texte principal, celui du Musée Britannique, qui provient de la Bibliothèque d'Assourbanipal à Ninive et qui est divisé en douze chants, dont chacun comptait trois cents lignes au moins.

Ce vaste poème ne présente point d'ailleurs un caractère bien net d'unité. C'est, en réalité, un assemblage de morceaux assez divers, mais dont le héros est, le plus souvent, Gilgamesh, l'un des anciens rois de la Basse-Chaldée, ou, comme on dit maintenant, du Pays de Sumer.

En ce temps-là, il y a cinq mille ans au moins, la Chaldée ne formait point encore un État. Il y avait entre le Tigre et l'Euphrate, mais plus rapprochées de l'Euphrate que du Tigre, une série de cités, dont les chefs portaient le titre de roi. L'une de ces cités se nommait Uruk (aujourd'hui Warka), et l'un des rois d'Uruk s'appelait Gilgamesh. D'après certaines traditions[1], Gilgamesh était du reste un usurpateur, qui avait succédé au roi Dumuzi, lequel est connu aussi et plus généralement sous le nom de Tammuz. Et ce simple rapprochement suffit à indiquer que pour ces époques très reculées l'histoire et le mythe sont associés de la façon la plus étroite, et de telle manière qu'il est bien difficile aujourd'hui de les séparer l'un de l'autre.

La légende s'est donc emparée de bonne heure de ce personnage de Gilgamesh. Elle s'est plu à lui attribuer un grand nombre de hauts faits, dont le plus dramatique, sans doute, est le voyage au Paradis.

***

Lorsque Gilgamesh et son fidèle compagnon Enkidu eurent vaincu le géant qui gardait la montagne des Cèdres[2], ils rentrèrent dans la ville d'Uruk, où ils furent accueillis

1) Cf. R. Campbell Thompson : *The Epic of Gilgamish* (Oxford 1930), p. 9.
2) Voir le tome CI, n° 1, de cette Revue, pp. 16-26.

Digitized by Google

avec enthousiasme et fêtés comme des triomphateurs. Cependant à quelque temps de là, Enkidu fut assailli par un mal mystérieux ; pendant douze jours, il lutta de toutes ses forces, mais, à l'aube du treizième jour, il rendit l'âme.

Gilgamesh ressentit de cette perte une douleur profonde, ou, pour mieux dire, une douleur violente. Il pleure son ami amèrement et longuement. Tout un chant du Poème — le chant VIII — est rempli de ses lamentations. Il pleure donc Enkidu, mais il pleure également, surtout peut-être, sur sa propre destinée : « Me faudra-t-il, à moi aussi, s'écrie-t-il à mainte reprise, me faudra-t-il me coucher un jour, comme lui, pour ne plus me relever ? »

Gilgamesh n'était cependant pas le premier homme. Il avait dû déjà voir bien des gens mourir autour de lui ; mais il n'avait pas encore, semble-t-il, réfléchi sur ce grave problème, n'ayant jamais été atteint aussi vivement dans ses affections ! Le poème lui prête, en somme, les sentiments que les primitifs durent éprouver en présence de ce sommeil dont on ne s'éveille pas au bout de quelques heures, et ce passage de l'épopée rappelle une légende, transmise par le Talmud, suivant laquelle Adam, le soir de son premier jour, se demanda avec angoisse, quand il vit le soleil disparaître, s'il le reverrait jamais.

Désemparé, désespéré, abandonné par son ami le plus cher, Gilgamesh se décide à quitter une fois encore Uruk, non pas pour combattre, — il n'a plus d'ailleurs de compagnon d'armes — mais pour aller demander le secret de la vie à l'un de ses ancêtres, Utnapishti, le seul survivant du Déluge, à qui les dieux, en récompense de sa piété exemplaire, avaient fait don, par une exception unique, de l'immortalité.

Cependant si Gilgamesh a entendu parler d'Utnapishti, tout ce qu'il sait, c'est que son aïeul habite une sorte de Paradis, situé dans une région très éloignée, du côté de la « bouche des fleuves ». Cette expression ne paraît pas avoir eu, pour lui, Gilgamesh, ni pour ceux de son entourage, un sens bien défini, et peut-être doit-on la considérer comme une rémi-

Digitized by Google

niscence d'une légende plus ancienne que celle-là et purement sumérienne.

Dans la tradition primitive, en effet, le héros du déluge s'appelait, non pas Utnapishti mais Tagtug, et le paradis de Tagtug se trouvait dans le golfe persique : c'était sans doute l'île de Dilmun, de l'archipel des Bahreïn, qui est effectivement placée à la bouche ou à l'embouchure des fleuves Tigre et Euphrate[1].

Mais, bien que notre Poème ne permette guère de retracer avec précision les étapes franchies par le roi d'Uruk, ce n'est certainement pas de ce côté-là, c'est-à-dire dans la direction du sud, qu'il faut chercher le Paradis d'Utnapishti. Quand, en effet, Gilgamesh fut sorti de la ville, il s'élança dans la plaine, comme un voleur, ainsi qu'il le dit lui-même ; il traversa des pays, « tous les pays », dit-il encore ; il rencontra en route des bêtes féroces, des lions en particulier, et, au bout d'un temps qu'il n'est point possible d'évaluer, il arriva au pied d'une haute montagne. Or la distance qui sépare Uruk du golfe persique n'est pas supérieure à 200 kilomètres et il n'y a certainement aucune montagne dans ces régions ; il n'y a pas même une colline : le sol, fait tout entier d'alluvions, est absolument plat.

Quoiqu'il en soit, la montagne qui s'offrit aux regards de Gilgamesh se nommait le Mashu, et l'on s'accorde, en général, à identifier cette montagne avec le Liban. Ainsi, Gilgamesh aurait traversé le désert, d'est en ouest, pour aboutir, par la trouée de Homs sans doute, au rivage phénicien.

Or le principal argument, sinon le seul, qu'on allègue en faveur de ce rapprochement, c'est que le mot Mashu veut dire « jumeau » et que le Liban, pris dans son ensemble, se compose de deux chaînes parallèles ou jumelles : le Liban même et l'Antiliban. Mais il convient d'observer que le Liban et l'Antiliban sont souvent mentionnés dans les textes historiques de la Chaldée et de l'Assyrie, sous de tout autres

1) Sur l'île — ou le pays — de Dilmun, voir S. LANGDON, *le Poème sumérien du Paradis* (Paris 1919), p. 4 ss.

Digitized by Google

noms que celui de *Mashu*, lequel ne se rencontre nulle part ailleurs que dans l'Épopée du roi d'Uruk.

A l'appui de la thèse précitée, on fait valoir que Gilgamesh mettra, comme nous le verrons dans un instant, 24 heures pour traverser la montagne et que c'est précisément le temps qu'il faut à un piéton ou à un cavalier pour franchir le massif libanais. Mais il est bien évident que nous n'avons pas affaire ici à un rapport d'explorateur ; nous sommes en pleine mythologie, ou, du moins, en pleine légende, et puis, s'il faut 24 heures à un voyageur qui connaît déjà le chemin, on peut croire que Gilgamesh, qui était sans doute le premier parmi les Chaldéens à passer par là, a mis beaucoup plus de temps, sans compter qu'il a dû se défendre contre les bêtes sauvages qu'il rencontra en route, ou contre les hommes, qui n'étaient guère mieux disposés à son égard que les fauves.

L'identification du Mashu avec le Liban me paraît donc reposer sur des bases très fragiles, d'autant plus que rien n'indique que Gilgamesh se soit avancé dans la direction du couchant. Et, d'autre part, il y a, dans l'Asie antérieure, une montagne dont le nom s'accorde bien avec celui de Mashu. C'est le Masios des géographes classiques, le chaînon le plus méridional des monts d'Arménie, sur la rive droite du Haut-Tigre. Il convient d'ailleurs de remarquer que, lorsque le déluge prit fin, Utnapishti aborda au mont Nitsir, — comme Noé au mont Ararat ; et le Nitsir, comme l'Ararat, se trouve en Arménie ; c'est la montagne qui s'étend entre le Tigre et le Zab inférieur, immédiatement à l'est du Masios[1]. On peut donc penser que c'est dans cette région du Nord que Utnapishti s'installa, ou fut installé par les dieux, après le déluge, et comme le Paradis qu'il habite et où Gilgamesh va le retrouver s'étendait non seulement au delà du mont Mashu, mais de l'autre côté de l'océan qui entoure le monde, il faudrait donc admettre que ce Paradis était situé au pied

1) En arménien, d'ailleurs, l'Ararat se nomme Masis.

Digitized by Google

du Caucase, ou dans le sud de la Russie, en Crimée peut-être.[1]

Cependant Gilgamesh est bien loin encore d'avoir atteint le but qu'il poursuit. Comme il approchait du mont Mashu, il rencontra deux êtres singuliers, des hommes-scorpions, ou plus exactement un homme-scorpion et sa femme, de l'espèce de ceux qui « gardent le soleil à son lever et à son coucher ». On ne peut évidemment rien tirer de cette définition au sujet de l'itinéraire suivi par Gilgamesh. S'agit-il des gardiens de l'Occident ou de ceux du Levant, on ne saurait le dire ; et, si l'on suppose que ces gardiens accompagnaient le soleil dans sa course, Gilgamesh a pu les rencontrer à un moment quelconque du jour, et, par exemple, à égale distance de l'est et de l'ouest.

La description qui est faite, en deux lignes, de ces hommes-scorpions ne suffit pas non plus à se faire d'eux une image bien précise. Il y a seulement « : en haut, ils touchent le ciel ; en bas, leur poitrine touche au monde souterrain *(arallû)* ».

Un long dialogue s'engage entre les scorpions et Gilgamesh. Le héros interroge ; il demande son chemin. Les autres essaient de le détourner du projet qu'il a formé, « la route est longue, disent-ils, l'obscurité épaisse. Comment pourrais-tu traverser la montagne, et même si tu y parviens et tu arrives jusqu'au bord de la mer, comment feras-tu pour la franchir ? »

Mais Gilgamesh était brave, et d'ailleurs décidé à tout. Il pénètre dans la montagne ; il marche deux heures, puis quatre heures, puis dix heures, au milieu de ténèbres opaques. Au bout de 18 heures, le vent du nord se lève ; à 22 heures l'aube commence à poindre ; à la 24e heure, le soleil reparaît et Gilgamesh se trouve à la lisière d'un jardin planté d'arbres merveilleux[2], dont les branches sont faites de lapis-lazuli ou de corail.

1) Il convient d'ajouter que, dans le Roman d'Alexandre, c'est au pays des Scythes que le conquérant ira chercher la Fontaine de Jouvence et qu'il devra, pour y parvenir, traverser le mont Masios.

2) On avait cru reconnaître parmi ces arbres un « arbre des dieux » (*ilsi sha ilâni)* : mais la lecture du mot *ilâni* ne paraît pas assurée : THOMPSON, *op. cit.*, p. 52 et pl. 57, l. 47.

Digitized by Google

Or ce jardin, qui s'étendait le long de la mer, était habité par une femme, qui porte un nom double ; elle s'appelle Siduri-Sabitu, mais on disait habituellement Sabitu ou même Sabit. Et ces deux noms, le second surtout, doivent retenir un moment notre attention.

Siduri[1] est un mot étranger à la langue babylonienne. Une glose l'explique par *mertu*, autre forme de *martu*, qui veut dire « jeune fille ». Siduri, dont le nom est précédé du signe qui qualifie les êtres divins, était donc une déesse, et une déesse appartenant à la grande famille des Ishtar ou des Astarté, car dans un texte extérieur au Poème, Siduri est appelée *Ishtar nimeki* : « Ishtar de la sagesse[2] ». Il y avait bien des sortes d'Ishtar ; il y en avait de sages et il y en avait de folles. Siduri appartenait à la première catégorie.

Quant au surnom de Sabitu, qui lui tient lieu ordinairement de nom, il a été interprété de bien des façon diverses. Mais ces explications n'ont plus aujourd'hui qu'un intérêt rétrospectif, car le sens de ce vocable a été établi récemment, et de la façon la plus sûre.

Parmi les traductions qui ont été proposées jadis, les deux principales étaient les suivantes : Sabitu, pour Tsabitu, rapproché de l'arabe *sabyat* qui signifie jeune fille, aurait été la traduction, en babylonien, du mot étranger Siduri. D'autres auteurs considéraient Sabitu comme un adjectif ethnique signifiant la « sabéenne », la femme ou la déesse du pays de Saba, région fameuse de l'Arabie du sud ; et l'on en concluait que Gilgamesh avait été chercher le Paradis dans la direction du sud, et que la mer à laquelle nous l'avons vu aboutir était la Mer Rouge ou le Golfe d'Aden.

En réalité, Sabitu est le féminin du mot *sabû*[3] qui signifie cabaretier ou hôtelier. C'est le grand assyriologue Zimmern

1) Dans la version hittite : Zidurish.

2) Il est vrai que, dans le passage dont il s'agit, le nom est écrit Shiduri ; on admet cependant, en général, l'identité des deux vocables. Et d'ailleurs *Ishtar nimeki* est suivi du qualificatif *shedû balati* « esprit-gardien de la vie », qui convient assez bien à Siduri même.

3) De la racine סבב.

Digitized by Google

qui a, le premier, il y a quelques années déjà, proposé cette traduction, mais ce n'est que tout récemment que la preuve, pour ainsi dire matérielle en a été fournie, et, chose curieuse, c'est dans le texte hittite du Poème de Gilgamesh qu'on l'a rencontrée.

Non seulement, en effet, les rois Hittites conservaient dans leurs archives des exemplaires du Poème babylonien, mais ils avaient fait traduire le Poème dans leur propre langue et plusieurs fragments de cette version ont été recueillis par la mission Winckler, en 1906, dans les ruines du palais de Khattushash (aujourd'hui Boghaz-Keuï), à 150 kilomètres à l'est d'Ankara.

Or dans ces fragments hittites, le mot Sabitu n'est pas reproduit tel quel ; il n'est pas non plus traduit en hittite, mais remplacé par son équivalent sumérien ou idéographique : il y a SAL-TIN-NA[1], féminin de LU-TIN-NA, qui correspond au babylonien *sabû*, et signifie « l'homme du vin », celui qui fabrique du vin ou qui en vend.

C'est un fait assez généralement connu que les cabaretiers et aussi les cabaretières ont joué, dans l'ancien monde oriental, un rôle important, rôle social et parfois même rôle politique. Au début du troisième millénaire, par exemple, vers 2800 av. J.-C., peu de temps, en somme, après l'époque présumée de Gilgamesh, une cabaretière, nommée Ku-Bau, avait fondé une dynastie à Kish, importante cité de la Chaldée du Nord[2].

Dans ces vastes régions, à demi désertiques, le caravansérail, ou le khan comme on dit maintenant, était naturellement une institution tout à fait essentielle, sans laquelle tout trafic eût été impossible, et l'on comprend bien que Gilgamesh, qui avait tant souffert déjà, éprouva un grand réconfort à la vue du toit qui abritait Siduri et du jardin qu'elle cultivait.

La description de cette femme, dont l'imagination de

1) Cf. Joh. FRIEDRICH, *Zeits. für Assyriologie*, t. XXXIX (1929), p.22 et 53.
2) Sur les *Kapeloï* de Lydie, voir, en dernier lieu R. DUSSAUD *(la Lydie et ses voisins aux hautes époques)* dans *Babyloniaca*, t. XI, p. 86.

Digitized by Google

Gilgamesh, ou sa reconnaissance, devait faire une déesse est extrêmement brève, et d'ailleurs le sens des trois lignes qui lui sont consacrées a beaucoup changé dans ces derniers temps, au point que, si l'on met à part le nom même de Siduri, il ne reste rien aujourd'hui de l'ancienne traduction.

C'est ainsi qu'on lisait, à la première ligne : « Siduri la Sabéenne, qui siège sur le trône de la mer ». Et il faut comprendre : « Siduri, la cabaretière, qui habite dans le fond de la mer ». L'expression, assez insolite du reste, de « trône de la mer » *(kussi tamti)* reposait sur une lecture erronée ; le texte a été revu et il faut lire *sapân tâmti*[1], expression analogue à *sapân shadi*[4] « le fond de la montagne », c'est-à-dire la région la plus inaccessible d'une contrée montagneuse. *Sapân tâmti* désigne donc une contrée maritime très reculée et d'accès difficile.

Pour la seconde partie de la description de Siduri, on la traduisait ainsi : « il lui ont attaché une ceinture ; ils lui ont attaché... ». Or la revision du texte et surtout la comparaison avec la version hittite nous assurent qu'il faut lire : « ils ont fait (ou : on a fait) pour elle une cruche (*kannu*[2]) ; ils ont fait pour elle un pressoir *(namzitu)* en or ». Cette indication suffirait, à elle seule, à caractériser le métier qu'exerçait Sabitu. Et si son pressoir est en or, c'est qu'il s'agit d'une hôtelière d'un rang particulièrement élevé.

La description se termine par les mots : *kutummi kultumat...*, qu'on a traduit par : « elle est voilée d'un voile... ». Ici, aucune correction à apporter au texte, mais le sens paraît être plutôt : « elle est couverte (ou protégée) par un toit... ».

Siduri, habitait, en effet, une maison. Et, quand elle vit,

1) R.-C. Thompson, *op. cit.*, pl. 37, col. VI, l. 37. Il faut donc, de toute façon, renoncer au rapprochement institué par Jensen entre « le trône de la mer » et le Temple d'Astarté à Byblos.

2) La cruche du cabaretier *(kannu sabi)* est mentionnée dans un texte divinatoire *(Cuneiform texts... in the British Museum*, XXXVIII, 43 l. 68). — On disait aussi *kankannu* ; ainsi dans un fragment isolé du Poème de Gilgamesh (Thompson, *op. cit.*, pl. 59 et p. 91 l. 6) « la cabaretière de la ville d'Uruk brise son *kankannu* », de désespoir.

Digitized by Google

de loin, Gilgamesh s'avancer vers elle, d'un air résolu, elle fut prise d'effroi, rentra dans sa demeure et en verrouilla la porte. Mais Gilgamesh menace de défoncer la porte et de briser le verrou. Il ne demande qu'une seule chose, d'ailleurs, à Siduri : qu'elle veuille bien l'écouter et le guider. Il raconte donc ses malheurs, comme il fait chaque fois que l'occasion s'en présente ; il dit son chagrin, son inquiétude et il répète : « Ne me coucherai-je pas comme Enkidu, un jour, pour ne me relever jamais[1] ? »

Et Siduri, apitoyée et rassurée aussi, lui répond, mais de façon bien peu encourageante. « Pourquoi, dit-elle, cours-tu ainsi de tous côtés ? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas. Quand les dieux firent l'humanité, ils la firent mortelle, et la vie, ils la retinrent en leurs mains. Donc, jour et nuit, réjouis-toi. Que chacun de tes jours soit un jour de fête ! Sois heureux et content, nuit et jour ! »

Cependant ce programme étroit ne satisfait pas Gilgamesh. Il sait bien que les dieux ont créé l'homme, en effet, et que, s'ils lui ont donné — en même temps que la vie ou un peu après — l'intelligence, il lui ont refusé jalousement l'immortalité, qu'ils gardent pour eux, ou qu'ils n'accordent qu'à titre tout à fait exceptionnel à certaines de leurs créatures. Mais pourquoi lui, Gilgamesh, ne serait-il pas précisément l'un de ces êtres privilégiés[2] ? Ce que les dieux ont fait déjà pour son ancêtre, Utnapishti, ils peuvent bien le faire pour lui aussi, et lui épargner cette déchéance irrémédiable qui a atteintEnkidu !

1) Dans un fragment babylonien, antérieur d'une douzaine de siècles au temps d'Assourbanipal et que B. Meissner a publié en 1902, Gilgamesh s'adresse d'abord au dieu-Soleil, Shamash ; puis il se tourne, aussitôt après, vers Sabitu, comme si la déesse et le dieu se trouvaient ensemble. Il ressort du Fragment Meissner que si la tradition était fixée par écrit dès l'époque de Hammurabi elle se présentait cependant sous une forme assez différente de celle du texte ninivite. — Sur l'évolution de la légende, voir l'étude excellente mais déjà ancienne (1909) de Hermann SCHNEIDER : *die Entwicklung des Gilgameschepos, Leipziger Semitistische Studien* V[1].

2) L'ambition de Gilgamesh paraît d'autant plus légitime qu'il était dieu déjà plus qu'à demi. L'Homme-scorpion avait dit, en parlant du héros : « son corps est fait de la chair des dieux » et sa femme, précisant encore, avait répliqué : « il est dieu pour deux-tiers et pour un tiers, homme ». Et quand Utnapishti verra Gilgamesh s'avancer vers lui, il dira : « Celui qui vient n'est pas du tout un homme. »

Digitized by Google

Gilgamesh supplie donc, à nouveau, Siduri : « Montre-moi la route qui conduit vers Utnapishti. A quel signe la reconnaîtrai-je ? Et comment traverser la mer ? » Et Siduri de répondre : « O Gilgamesh ! il n'y a pas de route. Nul jamais n'a franchi la mer, hormis Shamash le soleil ; et, même si tu pouvais passer, que feras-tu quand tu arriveras aux Eaux de la Mort ? »

Pourtant, et ce sont ses derniers mots, Siduri conseille à Gilgamesh d'aller consulter le batelier d'Utnapishti qui se trouve — on ne sait comment — dans la forêt voisine, et auprès de qui sont « Ceux des pierres[1] ».

Cette expression : « Ceux des pierres », en assyrien *Shut abnê*, a fait le tourment des commentateurs, et elle est, en effet, mystérieuse. Il est clair, toutefois, qu'il ne s'agit pas d'êtres vivants, car à peine Gilgamesh a-t-il entendu ce nom, il se précipite, la hache d'une main et le poignard de l'autre ; puis il lance son poignard, comme il ferait d'un javelot, et l'arme tombe au milieu des *Shut abnê*, qu'elle brise.

Les *Shut abnê* sont donc des objets, et des objets en pierre. On avait pensé à des caisses remplies de pierres et servant de lest au bateau du nautonier. Mais Gilgamesh n'aurait-il pas été fort imprudent d'endommager ainsi le bateau qui devait et pouvait seul le transporter au Paradis[2] ?

Ici encore, la version hittite vient très opportunément à notre aide, car l'expression *Shut abnê* s'y trouve remplacée par les mots « deux statues de pierre », écrits en sumérien ou idéographiquement[3].

1) Ici se place un fragment hittite (FRIEDRICH *op. cit.*, p. 22 ss.) dans lequel il est question, tout au début, d'une ville dont le nom commence par Itiha. — Plus loin, le batelier pose à Gilgamesh la question même que Sabitu adresse au roi d'Uruk dans le texte assyrien : « Comment feras-tu pour traverser les eaux de la mort ? » Il résulte de ce fait et de plusieurs autres du même genre que la traduction hittite suit un texte assyrien (ou babylonien) qui diffère, au moins par certains détails, de celui d'Assourbanipal. Il y a d'ailleurs, entre les deux époques, un intervalle de sept siècles environ.

2) Joh. FRIEDRICH, *loc. cit.*, p. 26 et 58 ss.

3) Cependant les *shut abnê* faisaient certainement partie de l'embarcation, car dès qu'elle se trouvera en vue du Paradis, Utnapishti remarquera que les *shut abnê* n'y sont pas. Joh. Friedrich pense que les statues avaient un caractère

Digitized by Google

Que représentaient ces deux statues, et pour quel motif Gilgamesh a-t-il cru devoir les briser ? On ne saurait faire à ce sujet que des conjectures ; mais de toute façon il semble bien que le héros ait cédé, en la circonstance, aux impulsions de sa nature violente et que son acte irréfléchi ait eu pour conséquence de le retarder encore, en rendant plus pénible la traversée qu'il allait entreprendre.

Dès, en effet, que le nautonier paraît, il reproche vivement à Gilgamesh d'avoir brisé les statues. Cependant il consent à l'écouter et à l'assister. Il lui ordonne d'aller dans la forêt et d'y couper 120 perches de 60 coudées chacune ; puis on enduit ces perches de poix et on les transporte à bord. Le bateau est ensuite mis à flot et les deux compagnons s'élancent sur la mer.

Au bout d'un mois et quinze jours, ils parviennent aux Eaux de la Mort, qui entourent le Paradis d'Utnapishti comme pour en interdire l'approche. Grâce à une habile manœuvre du nautonier — manœuvre où se révèle l'utilité des 120 perches — les Eaux de la Mort sont franchies, et Gilgamesh se trouve face à face avec Utnapishti son aïeul, qu'il reconnaît du premier coup, car les années ont passé sans rien lui enlever de sa vigueur première[1].

Gilgamesh s'étonne ; il médite aussi sur l'inégalité des conditions. Il dit ses malheurs, sa crainte de la mort et son ardent désir de vivre. Que doit-il faire encore pour atteindre au but qu'il poursuit et dont il paraît si rapproché maintenant ?

Et c'est alors que, en réponse, Utnapishti retrace son histoire à lui et fait, en même temps, le célèbre récit du Déluge, dont le texte est intact et compte 197 lignes.

En terminant, Utnapishti explique comment il a réussi à pénétrer dans le conseil des dieux. C'est grâce à la pro-

apotropaïque et que c'est grâce à elles qu'on pouvait traverser les Eaux de la Mort. S'il en est ainsi, les perches que Gilgamesh ira couper dans la forêt étaient donc destinées à pallier l'absence des *shut abnê*.

1) Le nom d'Utnapishti signifie d'ailleurs : « Celui qui a trouvé la vie ».

Digitized by Google

tection spéciale du dieu Bêl, lequel a décidé, une fois le déluge fini, que Utnapishti et sa femme seraient désormais semblables aux immortels. Mais Gilgamesh n'a point de protecteur aussi puissant. « Qui des dieux, lui dit son aïeul, te fera entrer dans l'Assemblée, afin que tu trouves la vie que tu cherches ? » Et comme pour préparer le roi d'Uruk à l'échec qu'il sait inévitable, Utnapishti le soumet à certaines épreuves ; il lui défend, en particulier, de dormir pendant six jours et sept nuits. Mais, à peine est-il assis, le sommeil pareil à l'ouragan, fond sur le héros, et celui-ci est bien forcé de convenir, à son réveil, qu'il n'appartient pas à la race des dieux.

Cependant Utnapishti — sur les instances de sa femme — révèle à Gilgamesh qu'il y a, dans la mer, une plante, pleine d'épines il est vrai, mais qui assure à celui qui peut s'en emparer, sinon l'immortalité, du moins une seconde jeunesse, un prolongement de vie.

Gilgamesh attache à ses pieds de grosses pierres et va chercher au fond de l'eau la plante épineuse. Il en arrache, assez aisément, une branche ; alors, il détache les pierres, remonte à la surface et se dispose à rentrer dans son pays, muni du précieux talisman.

Mais, comme il approchait d'Uruk et qu'il était descendu à une source, pour boire ou pour se baigner, un serpent, attiré par l'odeur de la plante que Gilgamesh tient à la main, lui dérobe le rameau magique. Toute la peine qu'il avait prise, les souffrances qu'il avait subies, tout cela, finalement tournait — suprême dérision ! — au profit[1] de son adversaire le plus redouté.

Ainsi, Gilgamesh dut rentrer chez lui[2] sans connaître, ou plutôt sans posséder le secret qu'il avait été chercher

1) Le serpent, en effet, change de peau, c'est-à-dire rajeunit, immédiatement après avoir saisi et sans doute mangé la plante.

2) Le retour est raconté très brièvement. Il n'est plus question du jardin de Sabitu, ni du mont Mashu, ni des scorpions. Aucune indication concernant l'itinéraire suivi par le héros, qui, d'ailleurs, n'est plus seul maintenant; le batelier l'accompagne, en effet, jusqu'à Uruk, et il aidera Gilgamesh à reconstruire les murs de la ville.

Digitized by Google

au bout du monde. Il sait maintenant qu'il mourra un jour comme Enkidu son ami ; une expérience, ou une série d'expériences personnelles et très dures l'en ont définitivement convaincu.

Et c'est pourquoi, dès son retour, Gilgamesh se met à reconstruire les murailles de la ville d'Uruk, ces murailles de briques qui demandaient tant de soins et qu'on avait négligées sans doute pendant son absence. S'il ne lui est plus permis de compter sur la vie éternelle, il faut bien qu'il organise la vie qui lui a été donnée, et dont il doit apprendre à se contenter. Il va donc s'y appliquer, de tout son zèle, suivant le conseil qu'il avait reçu, en route, de Siduri la cabaretière.

Si obscurs que soient certains passages de ce Poème, si nombreuses et fâcheuses qu'apparaissent les lacunes, l'idée générale qui anime tout le récit est claire, et aussi la morale qui s'en dégage. C'est la morale d'il y a cinquante siècle, la morale des Sumériens, qui pourtant ont fondé une civilisation puissamment originale, et, après eux, la morale de Assyriens qui ont été aussi, à leur manière, de grands réalisateurs.

On disait, du reste, que d'autres hommes courageux, deux au moins : Adapa d'Eridu et Etana de Kish avaient tenté, chacun pour son compte, de découvrir le secret de la vie, et c'est en plein ciel, auprès des dieux mêmes, qu'ils l'avaient cherché. Cependant Adapa avait dû rentrer les mains vides et pour Etana, il n'avait pas même pu dépasser e plan où se meuvent les planètes. Rien ne permettait donc de modifier la conclusion qu'on avait tirée précédemment de l'échec de Gilgamesh ; elle demeurait acquise, et pour bien longtemps.

Ch. VIROLLEAUD.

Digitized by Google

Nouveaux princes et cités nouvelles de Sumer

I. — Clous d'Entéména

J'ai acquis à Bagdad en mars 1930 quatre très longs « clous » d'argile[1], au nom d'Entéména, trouvés en même temps qu'une brique de même texte dans un site appelé Médaïn. Le Louvre (AO. 12480) a un de ces clous, le Cinquantenaire à Bruxelles un autre, j'en ai gardé deux.

Voici la transcription et la traduction de l'inscription:

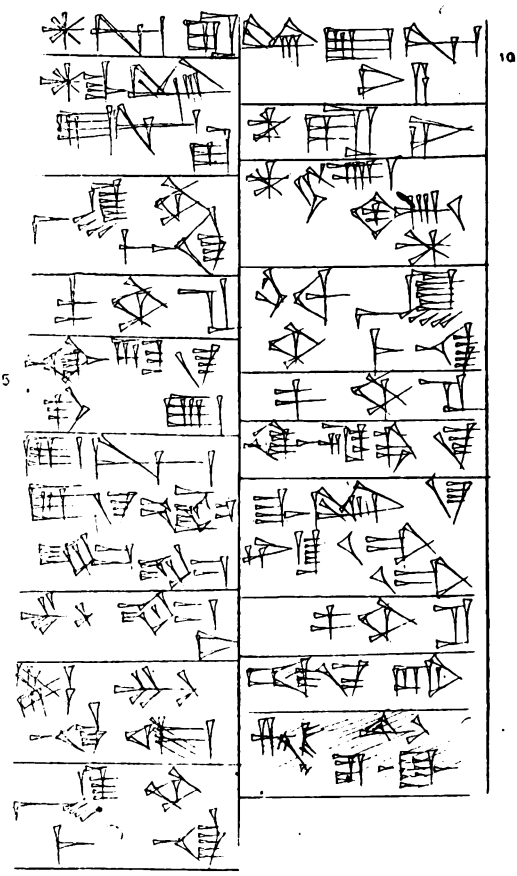
	dingir Inninna - ra	à Innana (et)
	dingir lugal - é - NINNI - ra	au dieu roi du temple de NINNI
	En - temen - na	Entéména
	pa - te - si	iššakku
5	*Sir - la - Ki - pur - gé*	de Lagach
	é NINNI é - Ki - àg - ne - ne	leur temple chérî de NINNI
	mu - ne - dù	il leur construisit
	al'àl mu - na - dú(g)	une frise il lui (leur) *dédia.*
	En - temen - na	Entéména
10	*lù - é - NINNI - dù - a*	qui a construit le temple de NINNI
	dingir - ra - ni	à son dieu
	dingir Sul - X (rec. 230) - ana	le dieu Šul - X - *céleste*
	ud - ba En - temen - na	en ce temps-là, Entéména
	pa - te - si	iššakku
15	*Sir - la - pur - Ki*	de Lagach
	Lugal - Ki - ni - šù - ul - ul	(et) Lugal - ki - ni - šù - ul - ul
	pa - te - si	iššakku
	unu(g) - Ki - bi	d'Uruk
	nam - šes e - ag	firent une alliance fraternelle.

(1) Ao. 12480 à 25 cm.

Digitized by Google

Trois points restent des problèmes : qu'est-ce que NINNI dont le sanctuaire est dédié à Innana l'Ištar sumérienne et à son parèdre ? Quel est ce Lugal - Ki - ni - šù - ul - ul contemporain et allié d'Entéména de Lagach ? Quel est l'obejt consacré au couple divin avec le temple.

AO 12480



1

On trouve mentionné à diverses reprises dans les documents contemporains un sanctuaire de NINNI-ÈŠ (la demeure NINNI), dont le prêtre Ili fut établi par ce même Entéména gouverneur (*išŠakku*) d'Umma à la place d'Urlumma le turbulent voisin qui l'avait attaqué et qu'il avait vaincu et massacré (cône, ISA., p. 62). — Le même temple est nommé aussi par Lugalzaggizi, cet ancien *išŠakku* d'Umma devenu roi d'Uruk (IIIe dynastie d'Uruk), comme étant un de ses fiefs, au même titre qu'Uruk, Ur, Larsa et Umma (*I. S. A.*, p. 218). Enfin, un texte de comptabilité(RTC, 120, rev. 3) nomme Uruk, Adab et NINNI-ÈS. On peut supposer que NINNI-ÈS (la demeure NINNI) et É-NINNI (le temple NINNI) sont une même chose. Il eut été naturel faute d'indica-

Digitized by Google

tion de chercher le site dans la région d'Uruk (Warka), Larsa (Senkéréh), Umma (Djoha) et Adab (Fara). Toutefois les clous qui portent l'inscription nouvelle d'Entéména proviennent d'un site appelé Médaïn « la ville double ». Il y a un Médaïn à 14 kilomètres environ au N.-O. de Tello[1] où je vais cette année faire des sondages. Entéména a pu offrir le gouvernement d'Umma au prêtre d'un bourg dépendant de sa cité de Lagach. — Il est possible aussi qu'il ait choisi un chef religieux voisin d'Umma, devenu son allié par ambition ou jalousie. Il y a en effet en plein désert loin de toute tente et de toute eau, un tell important à 8 kilomètres au sud-ouest de Djoha où des constructions de l'âge d'Entéména (à briques bombées marquées au pouce) affleurent le sol. Le site que j'ai visité avec M. Sydney Smith, directeur des Antiquités d'Iraq, s'appelle Um - el - Adjareb, « la mère des scorpions » d'après la prononciation bédouine du qaf en djim. — Il y a, enfin, porté sur certaines cartes un Médaïn plus au sud, vers Senkéréh. — Le vendeur m'a cependant donné les clous comme provenant du Médaïn proche de Tello.

2

On connaît par différents fragments de vases trouvés à Nippur un prétendu roi d'Uruk du nom de Lugal - Ki - gub - ni - ul - ul. Gadd l'avait placé dans la IIe dynastie d'Uruk : des indications paléographiques font objection à l'hypothèse et nous avons maintenant une liste des cinq rois éphémères de cette dynastie parmi lesquels il ne se trouve pas (WB. 444).

L'écriture de ces vases le rapproche de Lugalzaggizi, roi d'Uruk, mais ce roi forme à lui seul la IIIe dynastie d'Uruk suivant les chronologies traditionnelles. Je verrais volontiers dans ce personnage et son associé au trône Lugal - Kisal - si (ISA, p. 222) peut-être aussi en En - šag - Kuš - anna des prédécesseurs immédiats de Lugalzaggizi qui fut supplanté

(1) **Zehnpfund** (*Alte Orient*, n. 11, 3 et 4 (1910) pp. 54-5 donne le site comme visité par Fraser, Loftus et Sachau et ayant produit des tablettes.

Digitized by Google

par Šarru-Kin d'Agadé : avant lui deux ou trois *iššakku* d'Uruk auraient tenté de prendre le titre de roi de Sumer en étendant leur autorité sur la capitale d'Ur. Les intrigues de ces prétendants se seraient nouées sous la faible et lointaine dynastie de Kich. En - šag - Kuš - anna vouait en effet au dieu par excellence de Sumer, Ellil, un vase pris sur le prince de Kich « le méchant » (ISA, p. 222, 4b). Un texte de Lugal - Ki - gub - ul - ul en semble un aveu timide : « Lorsqu'Ellil lui eut parlé et qu'il eut joint la royauté à la prêtrise, la prêtrise d'Uruk et la royauté d'Ur » (ISA, p. 222, 3b, vase A).

On admettra peut-être volontiers que le Lugal - Ki - ni-(šù) - ul - ul *iššakku* d'Uruk, contemporain de la IIIe dynastie de Kich est ce même roi d'Uruk appelé après l'usurpation de la royauté Lugal - Ki - (gub) - ni - ul - ul : (*Ki* a le même sens de demeure que *Ki - gub*). Une modification du nom peut avoir accompagné la modification du titre, le « roi parfait en sa maison » serait devenu le « roi à la demeure merveilleuse », « le roi » (au moins dans le premier nom) étant le dieu. — Eannatum I, l'oncle et prédécesseur d'Entéména, avait de même après quelques combats heureux contre les Élamites, les gens de Kich et d'Abšak, prétendu à la royauté de Kich (galet A, VI, 5 à 6, ISA, p. 40) : or, dans la stèle des vautours où il prend le titre de roi de Lagach (Rev. V, 43), il change de même avec l'assentiment d'Innana, son nom d'E - an - na - tum en celui d'É - an - na - d'Innina - ib-gal - KA - KA - a - tum. Langdon semble admettre (OECT, II, 23), qu'En - šag - Kuš - an - na aurait aussi en devenant roi d'Uruk changé son nom en En - ug - du - an - na.

3

On sait que les « clous » de Goudéa et autres constructeurs des temples sumériens étaient plantés dans le crépi des murs, sur les faces extérieures (principales) ; Cros prétend en avoir trouvé à Tello encore en place. Des clous assez analogues, bien qu'anépigraphes, se sont rencontrés dans les

Digitized by Google

fouilles américaines du Metropolitan Museum en Egypte, plantés côte à côte en deux rangées horizontales comme ornement ou frise d'un tombeau de Thèbes (Cheikh Abd-el Gournah[1]).

Le présent texte après avoir mentionné le temple d'Innina et son parèdre, ajoute : *al'ál muna-* (var. ne) - *dú*(g) : l'idéogramme composé (*al'ál* - *dú* (g)) n'est pas connu ; *dú*(*g*) indique une chose prononcée ; *al'al* (signe KIB) a le sens de plantation et d'enclos. S'agit-t-il de la « frise » du temple, en haut des murs de briques crues, cela ne me paraît pas impossible, et je propose l'hypothèse. Un passage du cylindre A de Goudéa (XXVI, 28) parle parmi les ornements du temple, des « clous » fixés dans les poutres.

II. — Un nouveau roi de Lagach

Voici d'autre part *(fig.1)* l'inscription gravée sur un beau bol en argile fine, cuite au rouge brique (AO, 11253). Ce bol provient de Tello et porte le nom de *Puzur - Mama* « roi de Lagach » avec les autres titres ordinaires de ses rois : « doué de force par Ningirsu, pourvu de l'intelligence par Enki, nourri du lait sacré par Nin - hursag, appelé d'un bon nom par Innina, fils enfanté par Gatumdug, dont la mère est Nin - vubur, etc. ». — Puzur - Mama était connu comme *iššakku* de Lagach par une tablette de comptabilité (RTX, 181). Il aurait comme Eannatum pris le titre éphémère de roi vers l'époque de Lugalzaggizi, en même temps que les rois d'Uruk dont il vient d'être question, Lugal - Ki - gub - ni - ul - ul et Lugal-kisalsi.

III. — Le site de Hallab

Je donne d'après une photographie la *(fig.2)* copie d'une courte inscription gravée sur un plat en pierre, dont j'ai accepté l'acquisition, mais que je n'ai pas encore entre les mains.

(1) Suppl. au *Bull. du Metrop. Museum*, a. 1925-7, section II, fig. 1,4 , 5, pp. 4, 6, 7. (Signalé par M. M. Pillet.)

Digitized by Google

FIG. 1

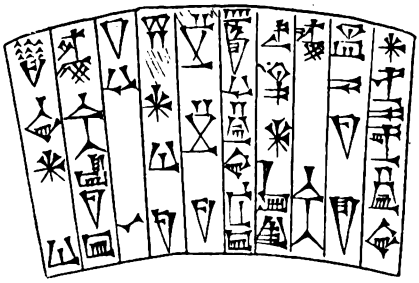


FIG. 2

Digitized by Google

C'est un court ex-voto à Innina de Hallab, pour la vie de Rim-Sin, roi de Larsa, et celle de l'auteur de la dédicace Il - ta - ni fils d'Ilu? - ba - ni. Donc *šadŭ ilguruli* sont les « plateaux » d'une chaîne de montagnes. Le mot « plat » est représenté par le sumérien *dag dil* qui signifie « plat » (de table) « plateau » (de balance) : en assyrien *ilgurlu* (se dit même d'une esplanade *ilgurlu ša gisalli*) ; *dil* a les sens *mâkallu* écuelle, *nalpatu* vase à libation, *napšaštum* pot à onction, *lannu* cruche à eau[1].

L'intérêt de l'inscription est dans l'identification probable de Hallab avec le site d'Ibzaikh إبزيخ dont l'emplacement est connu depuis plusieurs années et d'où viennent deux fragments de beaux vases sculptés du Louvre et de collections particulières, des cachets ronds et plats de style archaïque et des statuettes de bronze. Ce plat vient en effet d'Ibzaïkh.

H. DE GENOUILLAC.

(1) *Tannu* = *tulu*, or on a *tulu a šmê* (Syl. Chic. 62).

Digitized by Google

Chronique de la religion grecque

Sur quelques cultes primitifs de Délos[1]

A. Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe à Délos*, Paris, E. de Boccard, 1928, in-4°, 35 × 29, 320 p., 6 planches : fasc. XI de l'*Exploration archéologique de Délos*, publiée sous la direction de Th. Homolle, M. Holleaux, G. Fougères, Ch. Picard et P. Roussel[2].

Délos, l'île sainte d'Apollon, dont la religion fit la fortune, doit à la dévotion des anciens Grecs le meilleur de sa prospérité. Dans la série des luxueuses monographies que l'École française d'Athènes consacre avec régularité à l'inventaire de ses ruines, plusieurs des dix fascicules déjà parus, avant celui de M. A. Plassart, avaient fourni de partielles contributions à l'étude de certains cultes locaux. Ainsi, les pratiques des Poseidoniastes de Bérytos, entrepositaires, négociants et armateurs de la côte phénicienne, pouvaient être au moins signalées, d'après le dispositif des quatre chapelles de leur Établissement cycladique[3]. M. M. Bulard avait apporté beaucoup de soin à nous faire apprécier en détail « *la Religion domestique dans la colonie romaine de Délos* » — (tel est le titre de sa thèse, parue en 1926), — à travers une minutieuse *Description des revêtements peints à sujets religieux*[4]. Un des meilleurs explorateurs de Délos, M. P. Roussel, avait lui-même, en certains de ses livres, préparé la plus importante synthèse dont on

1) Communication partiellement faite à la Société E. Renan (31 mai 1930).
2) Relevés et dessins de MM. J. Replat et S. Risom, architectes, et de M. Lattry.
3) *Exploration*, fasc. VI, 1922 (Ch. Picard).
4) *Ibid.*, fasc. IX, 1926. Cf. aussi *Monum. Piot*, XIV, 1908, *Peintures murales et mosaïques de Délos*, 1re partie : les peintures liturgiques, p. 11-89, et pl. I-V A.

Digitized by Google

dispose, à ce jour, pour l'étude des sanctuaires et des cultes insulaires *du temps hellénistique*. Sa thèse (*Délos colonie athénienne*, 1916), met en œuvre, sur les divinités helléniques et étrangères, sur les associations du culte privé et domestique, en un chapitre méthodique et serré[1], à peu près tout ce qu'on peut connaître pour la période de la « colonie », entre 167-6, et 69 environ, date de la seconde catastrophe de l'île. Le même auteur a publié, d'autre part, comme l'on sait, en 1917, sur *Les cultes égyptiens à Délos*, une monographie exhaustive.

On était donc assez bien renseigné, avant 1928 déjà, sur divers aspects, mais plutôt tardifs, de l'histoire religieuse, si complexe, d'une île, qu'une loi romaine de 58 av. J.-C. proclamait encore, comme berceau divin, « terre très sainte ». Il n'en reste pas moins que le beau livre de M. A. Plassart, si justement loué à son apparition[2], nous fournit maintenant sur la religion délienne du Cynthe, la contribution *la plus détaillée*, la plus nouvelle. Des cultes primitifs à ceux des temps romains, c'est une vaste et méthodique enquête dont l'auteur nous a résumé les résultats. L'originalité essentielle de son exposé est dans le rôle même, *central*, qu'il a laissé au Cynthe, montagne sacrée au nom préhellénique ; dans l'île, depuis la fin du troisième millénaire, — époque où elle porta temporairement à son sommet un habitat humain encore barbare, — cette cime était restée quasi dévolue aux dieux. Le Cynthe délien, qui, avec ses 112 mètres à la cime, n'évoque qu'à peine le Cronion d'Olympie, n'a pas l'altitude imposante d'un Olympe ou d'un Parnasse, il s'en faut ! Il n'y a pourtant pas, dans tout le domaine de l'ancienne Grèce, de hauteur qui ait vu, sur ses flancs ou à son faîte, s'accrocher tant de cultes, en tant de lieux-saints, singulièrement divers. Avec ses grandes voies de pélerinage, ses temples si rapprochés, et

1) Ch. III, p. 199-205. Certains résultats seront à conférer désormais avec ceux de l'étude de M. M. Bulard.

2) Cf., notamment U. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Göttingischen gelehrten Anzeiger*, 1929, n° 11, p. 449-460. En France, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a attribué à M. A. Plassart le prix Ambatielos 1930.

Digitized by Google

les belles légendes de nativité divine qu'elle évoque, cette « colline inspirée » (n'avait-elle pas vu naître le Maître même de la lyre ?) — assemble le plus riche passé païen.

Le livre méthodique de M. A. Plassart donne l'occasion d'étudier — beaucoup mieux que pour toute autre Cyclade jusqu'ici, — les commencements de la religion grecque dans une île de l'Égée, ailleurs qu'en terre crétoise. Il m'a semblé intéressant de revenir, ce guide en mains, sur quelques questions désormais posées, d'autant que les meilleurs connaisseurs des choses déliennes n'ont été que trop enclins jusqu'ici à refuser — avec quelque timidité, à mon sens ! — de s'engager dans ce qu'ils appellent le « passé légendaire » de l'île : ils tendent encore et toujours à faire commencer l'histoire positive avec le VIII^e^ s. seulement. Or, la première occupation du Cynthe, historiquement connue, est antérieure à la fin du III^e^ millénaire, selon M. A. Plassart.

***

L'habitat retrouvé — par M. A. Plassart lui-même, — autour du rocher culminant, a livré à l'étude les fondations de petites cabanes cycladiques qui s'apparentent surtout à celles de Paros (Pyrgo) et de Syros (Kastri). Certaines ont des murs *curvilignes ;* on y a recueilli des objets de métal, de pierre (outillage varié), de terre-cuite (vases non peints, *pithoi* à anses tubulaires). Une particularité sensible est *l'existence de seuils surélevés* (p. 13), témoignant, à mon sens, d'un sentiment *d'insécurité* des colons de la cime. Leur matériel domestique est celui de cultivateurs, d'éleveurs, voire de pêcheurs. Peut-être M. A. Plassart exagère-t-il donc un peu en les considérant comme des pirates : « pirates » plus défiants que hardis, en ce cas[1], et qui sembleraient avoir plutôt redouté (ce qui est paradoxal) que cherché le voisi-

1) Les inférences de l' « Archéologie » de Thucydide, sur les pirates *cariens* et leurs prétendues tombes exhumées lors de la Purification de 426, n'ont pas été confirmées, ni même éclairées, par les trouvailles faites à Rhénée, dans la Fosse de la Purification ou ailleurs ; cf. p. 49, n. 7, et K. A. Rhomaios, *Hellenika*, I.

Digitized by Google

nage immédiat de la mer ! Ce point a quelque importance, encore qu'on doive louer M. A. Plassart d'avoir été réservé comme il l'est sur la religion de ces « Pré-déliens », si mal connus, de la « guette ». Leur cime, *Kynthos*, avait, en tout cas, un nom d'une valeur linguistique assurée.Il n'est pas seulement préhellénique, mais asiano-crétois (p. 50, n. 5). Les plus récentes études de MM. C. W. Blegen et J. B. Haley[1] montrent déjà la diffusion et l'extension d'une même civilisation, *du M. A.*, à la fois en bordure de l'Anatolie, dans les Cyclades, et en Crète, voire sur le continent à l'Ouest ; après 2.000, l'imprégnation créto-orientale paraît moindre dans l'Archipel, et l'arrivée des Proto-grecs, utilisant la céramique dite minyenne, change assez l'aspect de la toponymie. *Si l'habitat du Cynthe a été antérieur à la fin du III^e millénaire, et si la vie y a eu des aspects plutôt pacifiques et peureux* (plus tard la *pax minoica* devait rassurer, quoiqu'incomplètement, les habitants du Cynthe), il n'est pas tant nécessaire que les premiers Déliens aient été *chassés* en 2000 ; l'abandon relatif de la guette pourrait bien s'expliquer autrement, comme on le verra. Je suis moins sûr que M. A. Plassart[2], je l'avoue, que la Crète par qui a été longtemps influencée Délos, comme on en convient, ait été tout d'abord et seulement la Crète *vaincue :* celle des temps achéens d'après 1400, celle qui a fumé du sang du Minotaure ! Les cultes qu'on trouve au Cynthe au moins à l'époque mycénienne ont bien pu venir là antérieurement, *sans passer par l'Argolide*, et directement de la grande île du Sud ; la légende ne faisait-elle pas des compagnons de Minos les éponymes des Cyclades ? Ce que l'ancienneté mieux reconnue des tombes dites des Vierges hyperboréennes prouve maintenant, à mon avis, pour les *cultes funéraires*, pourrait bien nous éclairer aussi un peu sur la date d'apparition de ces autres cultes du Cynthe, — cultes de « *peak sanctuary* » cette fois, — qui devaient être, dès l'origine, et sans cesse après, organisés au bénéfice de Zeus et d'Athéna « *Cynthiens* ».

1) *AJA*, XXXII, 1928, p. 141-145 ; 146-154.
2) P. 66, n. 4.

Digitized by Google

M. A. Plassart a plus ou moins pensé pourtant que c'étaient les Crétois eux-mêmes qui avaient pu contraindre « des populations de pirates » à déserter certaines Cyclades, et notamment Délos. C'est qu'il lui paraît que *pour une suite de siècles du second millénaire, Délos a été quasi abandonnée.* L'argument, sérieux, qu'il donne à ce sujet, est que l'île n'a plus livré à peu près aucun objet après 2000 : sauf, dit-il, les quelques vases déposés notamment dans un tombeau double *à dromos* voisin du Portique d'Antigone, et qui a été généralement considéré, à la suite des recherches de F. Courby[1], comme la *thékè* de deux des Vierges hyperboréennes, Opis et Argé (Hérodote, IV, 34-35). — Il n'a pas été trouvé sur le Cynthe de nécropole correspondant à l'habitat du sommet. Du moins M. A. Plassart a concédé que *de la même période déjà* pouvait dater le tombeau *à dromos* exhumé et étudié par M. F. Courby. Or, nous avons, M. J. Replat et moi[2], indiqué les raisons que nous avions maintenant de reconnaître, par ailleurs, sur le roc, au lieu même indiqué par Hérodote, *dans l'Arlémision*, le σῆμα correspondant des deux autres Vierges, Hyperoché, et Laodiké. Ce qui est sûr, c'est que la céramique d'importation crétoise[3] qui a été trouvée là *sur le roc*, remonte, pour une part, au moins à la période du *M M.* I ; il y a même des fragments de cruches à bec tubulaire, rappelant certains types de la fin du Minoen Ancien ; d'autres tessons du M M. II, par leur décoration polychrome, évoquent, à mon sens, les modèles dits de Camarès ; et *des morceaux de pithoi* « *à cordes* », *ressemblent à ceux de l'habitat du Cynthe même*[4]. La vie s'était-elle donc tant retirée de l'île pendant tout le temps où ces diverses offrandes ont été déposées, en deux endroits divers ? Et faut-il les croire seulement apportées du dehors, par des navigateurs étrangers errant au hasard, comme Ulysse, dans la Très-Verte ? Mais la religion des Vierges

1) *Explor. archéol.*, fasc. V ; *le Portique d'Antigone*, ch. III, p. 63 sqq. M. A. Plassart fait état aussi, mais dans une note, du σῆμα plus récemment repéré.
2) *BCH*, XLVIII, 1924, p. 271 sqq.
3) Classée au musée, mais encore inédite.
4) Plassart, p. 34, n. 3 ; p. 41, n. 1 ; p. 47, n. 4 ; p. 48, n. 1.

Digitized by Google

hyperboréennes est restée très importante et locale, proprement *délienne*. Hérodote confesse qu'il n'a connu que *dans l'île* la migration légendaire de ces porteuses d'offrandes, dites nordiques[1].

Il n'entre pas dans ma pensée de contester qu'au début du IIe millénaire, la postérité des Cyclades a, çà et là, pu *diminuer*, au moment même où la civilisation insulaire devenait la plus florissante soit en Crète, soit aux îles du Sud restées en communication plus directe avec la Crète : à Mélos, à Théra, etc. Le fait est bien attesté[2], et d'ailleurs, il a été constaté aussi sur le continent, pour certains sanctuaires, celui d'Amyclae, par exemple. Mais tout d'abord, ne peut-on admettre que ce marasme égéen, non général, est lié à l'arrivée des Minyens nordiques, après 2000[3] ? Il y aurait eu ralentissement de la culture, en divers centres moins privilégiés. La légende même des Hyperboréennes prouve, à Délos, l'arrivée et l'installation d'éléments ethniques *septentrionaux*.

Les tombes jumelles d'Hyperoché et Laodiké, d'Argé et d'Opis, sont à Délos dans la partie basse de l'île, là où devaient se développer peu à peu un jour, près du port sacré, et le sanctuaire principal d'Apollon, et le Létôon distingué encore par Strabon. N'en pourrait-on conclure que la maigre population de l'île, — renforcée de quelques éléments assez barbares, venus par mer, — avait décidé alors de s'établir plutôt dans la plaine, en un temps précisément où *le développement de la brillante thalassocratie crétoise rendait de moins en moins redoutable le péril des incursions des pirates, cariens ou autres ?* Dans l'Archipel presque totalement pacifié, on serait, avec plus de confiance, redescendu vers la mer, source de profits commerciaux... Ne voit-on pas quelque chose d'analogue à Paros, où le site de *Phrourion*, au nom si caractéristique, a été déserté *aussi, et vers le même temps ?*

1) Sur l'Hyperborée comme *doublet* de la Crète, cf. Ch. Picard, *Rev. archéol.*, 1927, I, p. 349-360.

2) Les récentes études céramographiques de M. Frankfort l'ont signalé, avec d'utiles observations sur lesb ouleversements *économiques* de l'époque.

3) G. E. Mylonas, *L'époque néolithique en Grèce*, 1928, p. 153 sqq.

Digitized by Google

L'abandon des citadelles-guettes n'est pas certes, en tous temps, un indice d'insécurité typique ! Et l'on comprendrait mieux peut-être, ainsi, qu'au temps où la céramique peinte de style mycénien apparaît dans les Cyclades — au Cynthe même — donc dans le dernier quart, ou, au plus tôt, le troisième quart du second millénaire, nous rencontrions, sur la cîme devenue alors sacrée, ainsi qu'il semble, peut-être les premières traces de sanctuaires et de cultes crétois... Certains dieux primitifs s'emparaient un peu partout des hauts-lieux abandonnés par les hommes[1]. Mais pas de culte sans adorateurs ! C'est que dans l'intervalle, *les habitats humains avaient glissé de la montagne protectrice vers la mer plus accueillante.* Le « village mycénien » partout épars sous les ruines du sanctuaire principal et de l'Artémision, à Délos, suppose bien une installation *intermédiaire* : juste après 2000, n serait revenu, en somme, là où de caractéristiques cupules de rochers — par exemple sous l'*oikos* dit des Naxiens, et non loin, — paraissent attester déjà une installation néolithique[2].

De ce glissement — hypothétique, certes — mais que je préférerais à la théorie (déjà contredite par les trouvailles archéologiques) de l'abandon complet — n'avons-nous pas, au vrai, comme une attestation, et en même temps un corollaire, dans un fait très singulier de la religion délienne ? Ce qu'on note à travers l'île sacrée d'Apollon, si exiguë, c'est que les cultes les plus primitifs, essentiels, y sont en quelque sorte *doublés*, du Cynthe à la mer, et pour beaucoup *selon l'axe même de l'Inopos*, ruisseau plus célèbre qu'impétueux, qui ne franchissait guère que 1.200 mètres environ, entre la calanque de Skardhana et la source cynthienne. En outre, sur ce parcours, plusieurs temples, contrevenant aux règles de l'orientation sacrée ordinaire, qui eût placé leur entrée vers l'Est, regardèrent toujours d'en bas sensiblement *vers*

1) Hérodote place bien l'arrivée des premières Hyperboréennes avant la naissance d'Apollon. Les récentes fouilles de l'Artéminion bas (R. Vallois) ont livré un trésor sub-mycénien d'or et d'ivoire.

2) *CRAI*, 1910, p. 311-213 ; *ibid.*, p. 313-314.

Digitized by Google

le Cynthe : l'Héraion, le Cabirion, l'Aphrodision, les Artemisia, le Letôon présumé (O. de l'Agora des Italiens), la chapelle d'Anios[1], etc.[2]. — N'oublions pas de rappeler qu'il y a eu à Délos deux « lacs » : celui, le plus sacré, du ravin supérieur de l'Inopos, dont M. J. Replat a dégagé, en partie (1924) le mur courbe (*BCH*, XLVIII, p. 487), et qui correspond *seul* aux premières mentions des textes ; ensuite, l'étang elliptique dit aussi sacré, entouré d'un muret hellénistique, et qu'on nommerait « archaïsant » (au N. de l'Agora des Italiens). Les lionnes archaïques de Léto, déesse dont il dépendit sans doute, continuèrent à garder sa rive occidentale, à la manière des sphinx, des béliers colossaux, espacés sur les avenues et voies sacrées de Karnak en Égypte. Or, il y a eu aussi probablement — à part, assez loin du vieil Autel des Cornes construit par Apollon même, disait-on partout, *au pied du Cynthe* —, *l'ersatz* plus « classique » du *Kératôn*[3], en plein Artémision, près du Port sacré. Le dattier officiel lui-même n'a-t-il pas dû exister en double ? A celui dont Ulysse partant pour Troie vit avec émotion, *près de l'autel même d'Apollon*[4], dans la région du Cynthe, la jeune tige si droite, correspond, en bas, au Sud de l'Artémision, celui qu'avait consacré le pieux Athénien Nicias en 418 : métallique image de l'arbre étranger sous lequel avait enfanté Léto...! C'est au Cynthe que restait du moins, autour du souvenir émouvant de la Genèse d'Apollon, et en ce qui touche le dieu même, le lieu-saint essentiel : en conséquence, les trois temples d'Apollon détachés parmi le sanctuaire principal, regardent à l'Est, sans doute, et fort canoniquement. Mais dans la région encore non explorée de l'Inopos supérieur, il y avait eu, je le pense, un autre foyer (Nymphaion ?) *plus ancien*,

1) Identifications de R. Vallois (Létôon, chapelle d'Anios ; cf. *Nouvelles Archives des Miss.*, XXII, fasc. 3, 1921, p. 204-206 ; et ci-après, p. 252).

2) Le Prytanée même et le Sanctuaire du navire (ou Pythion ?) regardent de ce côté.

3) Vallois, *l. l.*

4) *Odyss.*, VI, v. 162-3.

Digitized by Google

du même culte[1]. Par contre, à l'Artémision de la plaine, très ancien, sub-mycénien déjà[2], n'a correspondu que l'Eileithyiaeon du ve s. dégagé au Cynthe par R. Demangel[3]; au Létôon du lac inférieur, daté du vie s. par R. Vallois, le *temenos* rupestre de Léto (ve s.) sur la colline[4]. Il y a eu deux sanctuaires de Dionysos, deux d'Aphrodite, etc. Ce que l'on doit constater, c'est que les installations les plus archaïques d'Aphrodite, d'Artémis, ou de Léto, « grandes déesses », ont occupé, d'emblée, non pas la montagne dévolue à des dieux de « peak sanctuaries », Zeus et Athéna, les *Kynthioi;* mais, comme ailleurs, la région *d'abord marécageuse* où les divinités chthoniennes et agraires de la Crète se complaisaient, et où M. R. Vallois localise aussi le Thesmophorion : entre la zone alluviale de la calanque de Skardhana et le fond mouvant du Port sacré.

C'est là qu'avaient débarqué aussi, un jour, les Vierges hyperboréennes[5], ces *Amallophoroi*, ensuite enterrées non loin de la fontaine *Minoé*, dans la basse plaine ; on sait assez aujourd'hui qu'elles n'ont dû être que des sous-déesses agraires, *crétoises*. Un texte de Porphyre dit tout juste que les mystères déliens auxquels Pythagore fut initié, paraît-il, étaient ἐξ' Ὑπερβορέων ἀμαλλοφόρων ; et il n'est pas peu curieux de rapprocher de cette indication, certain passage de l'*Axiochos*[6], où les Anciens ont explicitement mentionné qu'Hécaergé et Opis avaient apporté à Délos, sur des tablettes d'airain, « *l'histoire de l'âme et de sa destinée aux enfers* ». Que n'avons-nous, hélas! retrouvé quelque part ce *Livre des morts* minoen!

Je n'hésite guère, pour ma part, à rattacher aussi au

1) On n'a rien retrouvé, en bas, qui soit antérieur au Porinos Naos (Temple Nord) : viie siècle.

2) A. Plassart, p. 293 sqq.

3) Je continue à ne pas croire que ce soit le bâtiment inclus dans l'Artémision hellénistique ; les récentes trouvailles de M. Vallois n'ont pas modifié mon avis ; elles provenaient d'un tout petit temple détruit, près de là, et qu'on peut localiser.

4) L'inscription (p. 283 sqq.), date du ve s. ; cf. A. Plassart, *l. l.* Léto perpétuait là la grande déesse préhellénique, qui a eu Zeus pour parèdre.

5) Cf. Ch. Picard, *Rev. archéol.*, 1925, *l. l.*

6) 371 A.

Digitized by Google

grand foyer religieux primitif de la plaine basse, le culte égypto-crétois du navire, localisé, à l'époque hellénistique, dans l'édifice appelé jadis Monument des Taureaux, et où M. R. Vallois croit voir le Pythion[1]. Ce n'est sans doute pas seulement des temps classiques que cette religion a pu dater[2] : près de la grande calle sèche qui l'a abritée en dernier lieu, il y a quelques restes d'une terrasse plus ancienne. D'ailleurs dans l'île « errante », — l'île *mystérieuse*, considérée comme une sorte de grande nef elle-même, au gré du folklore égypto-ionien ! —, la persistance de certains usages contribuerait assez à nous avertir : selon le témoignage d'Athénée, lecteur d'histoires déliennes maintenant perdues pour nous, n'offrait-on pas à la préhellénique Brizo, à Délos : σκάφας πάντων πλήρεις ἀγαθῶν[3] ?

Qu'il suffise ici d'indiquer ces origines religieuses, et les correspondances historiques entrevues : les premiers cultes déliens se sont organisés indépendamment, semble-t-il, autour de *deux* centres : la montagne (ici simple colline peu altière), et la zone basse côtière, où débouchait l'Inopos envasé. Des deux côtés, la date d'apparition peut être désormais approximativement entrevue, avec les premières influences étrangères. Tout cela remonte jusqu'au III^e^ millénaire. C'est quand les primitifs insulaires ont abandonné leur guette, que certains dieux s'y sont installés après eux en un « *peak sanctuary* » : dieux des cimes, précurseurs de Zeus et d'Athéna. Apollon, qui ne les a pas dépossédés, *eut, près d'eux, le ravin supérieur de l'Inopos, où Zeus le fit et vit naître.* Mais les hypostases de la grande déesse préhellénique n'avaient

1) *Nouvelles Archives, l. l.*, p. 212 ; antérieur à 280. Les deux localisations ne sont pas inconciliables ; cf. F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos, add.*, p. 278 : selon R. Vallois, on aurait conservé dans le Pythion la nef sacrée qui avait apporté au foyer des Cyclades la très sainte flamme de Delphes. Cela n'exclut pas une plus haute antiquité pour le culte même du « navire sacré », si cher à l'Égypte et sans doute à la Crète.

2) Sur les barques « solaires » (?) des Cyclades, cf. Déchelette, *Rev. archéol.*, 1909, I, p. 311-324 ; Ch. Dugas, *Céram. des Cyclades*, p. 98.

3) VIII, p. 335 a ; M. M. P. Nilsson a bien raison de dire que ce ne sont pas des « cornes de consécration » que ces σκάφαι : *Minoan-Mycaenean Religion*, p. 158, n. 3.

Digitized by Google

pas, par ailleurs, plus tardé à s'installer sur l'île : en contrebas, au littoral. Au contact d'un vieil habitat néolithique, les « tombes » hyperboréennes, quasi contemporaines de la sainte Genèse, étaient là aussi, honorées, dès la fin du IIIe millénaire ; et elles ont été enrobées peu à peu ensuite dans le « village *mycénien* » qui les respecta, développant même autour d'elles un culte funéraire, « héroïque », attesté dès le temps d'Hérodote[1].

***

Il importait sans doute de bien fixer, ici ou là, ces préparations, afin que l'on comprît — pour les cultes « cynthiens » mêmes, dont M. A. Plassart a spécialement traité, et dont je m'occuperai *seulement* à sa suite —, les faits que l'on peut constater, dès le moment où les Achéens continentaux, vainqueurs de la Crète, diffusaient à travers les Cyclades la céramique « mycénienne ». Longtemps après, d'autres industries d'esprit géométrique, puis des poteries de style insulaire et orientalisant, perpétuèrent les témoignages d'une piété, qui, sur la sainte colline, s'adressait dès lors avec insistance — si l'on en juge par les premières inscriptions incisées, — *à Zeus*. Les plus anciens spécimens de la fabrique attique portent aussi les mêmes dédicaces. Le culte du dieu-père était donc fixé au plus haut point de la guette dès le VIIe s. ; et sans doute, là comme ailleurs, a-t-il précédé, déterminé, celui même d'Apollon. Ce fut le moment des grandes panégyries ioniennes, célébrées par l'hymne « délien », composé par un Ionien de Chios en qui les Anciens, dès l'époque de Thucydide, tendaient à reconnaître Homère. Ce texte précieux mentionne le Cynthe dans le récit de la naissance d'Apollon. Mais c'est au Ve siècle seulement qu'un lyrique — Pindare (?), peut-être — a donné comme témoin à la Genèse miraculeuse, Zeus « assis au-dessus de la cîme [2] ». Mention qui devait rester isolée : car les poètes dramatiques d'Athènes n'évoquent

1) Cf. maintenant M. P. Nilsson, *Minoan-mycenean religion*, p. 533 sqq.
2) A. Plassart, p. 64.

Digitized by Google

le Cynthe qu'à propos des enfants de Léto. Du moins, les découvertes du *Délion* de Paros viendraient-elles nous apporter un autre enseignement : dès l'époque archaïque, il y a eu collusion entre la propagande même d'Apollon et celle des deux divinités « déliennes » du Cynthe. Au Délion de Paros, une stèle ne portait-elle pas en caractères anciens la mention Ἀθηναίη Κυνθίη[1] ? Et voici paraître dès le même temps, un célèbre héros, propagateur des cultes de l'Ida : selon Pindare, Héraclès (le Crétois) avait élevé à Paros un autel à Zeus, en même temps qu'à Apollon ; or, il s'agit là sans doute du *Délion* même.

M. A. Plassart n'a pas seulement fait constater ces curieuses associations divines ; par une étude d'une exemplaire documentation et d'une prudence presque toujours très habile, il a montré les cultes cynthiens de Zeus et d'Athéna, — tels que nous les pouvons *restituer*, hélas ! si à distance, et seulement pour les temps postérieurs, — tout imprégnés encore de souvenirs préhelléniques. Peut-être jugera-t-on qu'il y a quelque timidité, après ce que j'ai indiqué plus haut, à n'avoir fait remonter qu'au Zeus de la Crète déjà *hellénisée* le type du Kynthios ? A Délos comme sur l'Acropole d'Athènes, où Cécrops installait Zeus Hypatos dans le futur Érechtheion, on se peut croire autorisé désormais à des conclusions qui portent plus avant dans le passé. Que d'analogies instructives, en tout cas, pour les temps postérieurs ! Un chœur des *Crétois* d'Euripide[2] nous fait connaître, par exemple, les abstinences que comportait le service du Zeus Idaios ; or, c'est ce texte qu'évoquent précisément les prescriptions du réglement d'accès au Kynthion, regravées au Ier siècle avant notre ère (p. 139 sqq.), mais reproduisant,

1) Etait-ce une Organé (Ergané), comme la déesse du rocher voisin de la voie sacrée ? Cf. A. Plassart, p. 219, fig. 180. L'inscription de l'Organé est du Ve siècle av. J.-C.

2) Plassart, *l. l.*, p. 67. N. 7, l'auteur conclut peut-être un peu trop de certaines prescriptions, car il ne serait pas difficile, par exemple, de montrer que l'usage de la colle tirée du cuir du taureau se retrouve bien ailleurs, sans qu'on doive penser partout à l'animal sacré des Minoens !

Digitized by Google

certes, un rituel bien plus ancien. Et là n'est pas le seul indice d'une ancienne communauté de croyances, déterminée à mon sens, très loin dans le passé de l'ἀποικία cycladique : une figurine fort archaïque du Kynthion (où se faisaient des hoplophories) n'a-t-elle pas en tête la κυρβασία (p. 62-63, fig. 54) : ce bonnet pointu des Corybantes et Courètes qui hantaient en Crète les grottes de Zeus, et dont les boucliers s'entrechoquèrent près de Rhéa en l'honneur du dieu παῖς ? Une dédicace du Cynthe a été faite tardivement à Zeus Hélios. Comment ne pas rappeler — même si l'on répugne justement à évoquer les cultes dits « solaires » (?) des Cyclades préhelléniques —, le Zeus Tallaios de Crète, et les légendes du géant Talos, en qui les Anciens, déjà, ont vu le soleil ?

On eût voulu qu'après une discussion si bien conduite — et avant même de nous faire passablement redescendre le cours des temps, jusqu'à l'époque où, avant 280, et ensuite, les comptes des hiéropes d'Apollon commencent à nous faire connaître l'aménagement de la terrasse carrée du Kynthion ! — M. A. Plassart eût insisté un peu plus sur la légende même de la Nativité d'Apollon. Dans une thèse consacrée aux cultes et sanctuaires du Cynthe —, et pour une zône à travers laquelle tous les souvenirs littéraires n'ont pu manquer de se rattacher à la délivrance de Léto, illustrée par le féerique embrasement d'or, par la merveilleuse floraison qui, selon l'Hymne « homérique », accompagnèrent la Genèse du dieu de la lyre ! — on trouvera, peut-être, presque un peu sacrifié le mythe *central*, dont l'île tirait sa gloire : mythe que les hymnographes, jusqu'à Callimaque au moins, ne se lassèrent pas de magnifier, plus ou moins habilement.

La région sainte entre toutes, — où Léto, après une longue et fatale erreur, avait mis au jour, ardent déjà et brutal, son fils de gloire, le « rude *prytane* », — n'a pas encore été, certes, suffisamment explorée en profondeur, ni méthodiquement ; il est peut-être souhaitable que les nouveaux crédits attribués à l'École d'Athènes y trouvent maintenant, pour une part, quelque emploi. Car on peut croire que des travaux

Digitized by Google

faits à cette place seraient rémunérateurs. M. A. Plassart, content des fouilles qu'il avait lui-même si heureusement conduites, jusqu'en 1916 encore, autour de la cime, a laissé à ses successeurs le soin de reconnaître plus exhaustivement cette haute vallée de l'Inopos, « dont l'aménité, a dit si bien M. P. Roussel, séduisait les pélerins non moins que l'ineffable mystère qui s'y étaitaccompli[1] ». Et pourtant, les Anciens annexaient déjà au Cynthe tout ce qui s'étend jusqu'aux ruines de l'Héracleion et du Cabirion[2] ; l'historien du Cynthe et de ses cultes n'eût pas été blâmé s'il eût, jusque là, agrandi son propre domaine !

La vallée même de l'Inopos a déjà fourni, entre autres, quelques monuments intéressants pour l'histoire des cultes déliens primitifs, et qui, spécialement, se rapporteraient à l'histoire des relations d'Apollon en terre attique. Je rappellerai qu'on a trouvé, par exemple, deux *bothroi* circulaires en usage vers la fin du v^e^ siècle : l'un, le plus petit, consacré dans la moyenne vallée, est spécial aux Nymphes dites des Pyrrhacides[3] ; l'autre, édifié au S.-E. du *téménos* principal d'Apollon, sur une petite place dallée, a porté une dédicace au Τριτοπάτωρ du même *génos*, archégète ou ancêtre mythique de la famille[4]. Après cette inscription,on a déchiffré, au-dessous, le nom au génitif des Αἰγιλιεῖς[5] (dème attique d'Aigilia, au Sud de la Paralie[6]). L'origine des Pyrrhacides eux-mêmes est ainsi localisée dans une région attique riche en souvenirs « attico-déliens ». Près de là, vers Prasiae, on montrait le tombeau d'Erysichthôn, mort au retour de son voyage de propagande attique (devenue contre-éleusinienne !) à Délos : île d'où il avait rapporté une idole vénérable d'Eileithyia, où il aurait fondé *le temple même d'Apollon*. Erysichthôn passait

1) *Délos*, 1925, p. 31.
2) *IG*, XI, 2, 145, l. 1-2 (cf. Plassart, p. 71, n. 2).
3) *IG*, XI, 2, 145, l 1-2 (cf Plassart, p 71, n 2)
4) S. O. du réservoir de l'Inopos : P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 19, n. 2 ; cf. ci-après, p. 252.
5) F. Durrbach, *Choix d'inscr. de Délos*, p. 6, n. 7.
6) F. Durrbach, *Choix d'inscr. de Délos*, p. 277 (lecture de R. Vallois).

Digitized by Google

pour fils de Cécrops, le roi-serpent de l'Acropole, et Pyrrhacos fut à la fois son contemporain, son compatriote[1]. Comme les Πυῤῥαχίδαι, les Ἐρυσιχθονίδαι se partageaient à Athènes, avec quelques autres familles, le privilège de la participation aux Pythaïdes delphiques[2] ; les légendes des deux héros attiques, justement rapprochées de celle même de Thésée, inaugurent un va-et-vient historico-religieux, par Délos, entre Crète et Attique, où il y avait aussi un Délion, à Marathon[3]. C'est bien, quoiqu'on ait dit[4], à Prasiae que mettaient régulièrement à la voile, d'ailleurs, les théories sacrées se rendant d'Athènes dans l'île : aux lieux mêmes où Pyrrhakos et Erysichthôn avaient dû allumer un jour le feu sacré du Pythion, et ravir l'Eileithyia protectrice[5].

La *Plané* de Léto, poursuivie par la jalousie d'Héra, épouse querelleuse et trompée, est racontée, avec des variantes, plusieurs fois ; d'abord dans l'Hymne « homérique » à Apollon Délien, puis par Callimaque, dans *l'Hymne à Délos*. La liste des sites où la mère du divin archer essaya — sans succès — de déposer son fardeau, a varié notablement, du temps de l'aède archaïque à celui du poète alexandrin ; d'un texte à l'autre, on ne retrouverait que quelques correspondances. Ni Homère (?) ni Callimaque, ne signalent, du moins, la tradition tardive de Pausanias (I, XXXI)[6], recueillie sur place, et d'après laquelle, au cap Zôster, avant que de passer dans l'île sacrée, Léto avait déjà dénoué sa ceinture, se croyant proche d'enfanter. Or, en 1926-1927, en face des bains de Vouliagmeni, on a mis au jour, sur la pointe du Zôster même, au Laimos, le modeste *hiéron* consacré par les habitants du du dème de Halai à l'Apollon dit Zôster, puis Zôsterios : dieu

1) Hésychius, *s. v.*
2) G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien*, p. 61 sqq.
3) *FHG*, I, p. 410 ; *Hermes*, XXIII, 1888, p. 321 sqq.
4) Hirst, *Classical Review*, XLI, 4 p. 113, a voulu que ce fut plutôt de Phalère, où il y aurait eu un temple de l'Apollon délien (?) : Pausanias, I, 1, 2 ; Plutarque, *Vie de Thésée*, p. 23 sqq. Cf. A. Plassart, p. 219, n. 3 : fondation de Thésée.
5) L'Eileithyiaeon bas était peut-être le bâtiment H, voisin du σῆμα des Hyperboréennes.
6) On l'avait tenue en défiance ; cf. Frazer, II, *ad. l.*

Digitized by Google

dont le poète Euripide fut *pyrphoros*[1]. Ce petit lieu-saint, très curieux, est maintenant publié par M. Kourouniotis[2]. En dépit de remaniements, il peut dater du début du Ve s., et on y a même trouvé une colonnette votive, de la fin du VIe s., avec une dédicace mutilée à Apollon « à la chevelure d'or », reste d'un distique élégiaque[3]. Un décret de la fin du IVe s. en l'honneur de Polystratos, prêtre du culte local, mentionne les *Zostéria*, pour la première fois. Quant à l'épithète du dieu, elle était sans doute quasi *militaire ;* ce que renforce l'association attestée avec Athéna Zostéria connue à Marmaria de Delphes, guerrière aussi[4]. Le mythe, sous sa forme dernière, relative à l'accouchement de Léto, a donc dû faire partie des traditions élaborées (avec une partialité si intéressée) par la capitale de l'Attique, cité d'Athéna, pour légitimer ses prétentions notamment sur Délos. Trois bases retrouvées au vrai, et du moins, selon le dire de Pausanias, que Léto a bien été un jour adorée sur place, avec ses enfants, dans le *hiéron* proche de Vouliagmeni, maintenant localisé.

Le dogme de la naissance d'Apollon à Délos — s'il a été, dans l'antiquité, moins discuté encore que celui de la naissance jumelle (?) d'Artémis, là même ! — ne fut jamais reçu dans la croyance unanime des Grecs. Etienne de Byzance a cité (*s. v.* Τεγύρα) le singulier appui donné, semble-t-il, par l'oracle de Delphes, un jour, aux prétentions... de la Béotie, qui voulait annexer le dieu de la lyre : il y avait une montagne de *Délos* près de Tegyra, avec deux ruisseaux appelés le Dattier et l'Olivier (!) Sur le territoire de Tanagra, en face de Chalcis et aux bords de l'Euripe, on a connu un *Délion*, autour duquel s'étaient égarées quelques unes des légendes

1) Le prêtre d'Apollon Zostérios avait un siège au théâtre de Dionosys.

2) *Arch. Deltion*, XI, 1927-1928, p. 9 sqq.

3) Le culte était même antérieur, à cette place, à en juger par un fragment d'œnochoé corinthienne, *l. l.* p. 47.

4) M. Kourouniotis n'a pas fait état d'un cas où ζωστήρ désigne à coup sûr une ceinture de femme (ζώνη) ; c'est le v. 17 de l'idylle XXVI de Théocrite (Λῆναι) ; cf. W. Vollgraff, *BCH*, XLVIII, 1924, p. 143.

Digitized by Google

provoquées lors des guerres médiques, par la venue de Datis dans les Cyclades[1].

Les récits divers des hymnes (homérique, alexandrin) ne concordent guère, non plus, sur les détails de la Genèse. Dans l'Hymne homérique, Iris, servante des déesses titaniques, élude la vigilance d'Héra et, malgré celle-ci, ramène Eileithyia[2] ; selon Callimaque, elle est fidèle surveillante au Mimas, d'un secteur qui comprend surtout les îles ioniennes et l'Archipel. Callimaque a singulièrement développé le miracle de l'embrasement doré ; il a inventé aussi la chanson des cygnes de Mæonie[3], et fait allaiter tout humainement Apollon par Léto. C'est encore Callimaque qui a mentionné explicitement (v. 244 sqq.) le pardon accordé à l'île hospitalière, dite alors Astéria, par Héra jalouse. Il le motive de façon quelque peu romanesque, et bien selon le goût hellénistique : car l'épouse de Zeus semble excuser Délos personnifiée, surtout parce que l'asile rocheux qu'elle offre à sa rivale pour un accouchement est sans doute très inconfortable ; puis, elle-même dit qu'elle a su gré à la petite Cyclade d'être restée une des rares déesses secondaires avec qui Zeus ne l'eût pas trompée !

***

De ce pardon d'Héra, — encore inconnu, semble-t-il, à l'hymne homérique, — nous avons sur le terrain, et précisément *au pied du Cynthe*, l'attestation la plus directe. Parmi

1) Hérodote, VI, 18 ; Strabon, IX, 2, 7 ; Pausanias, IX, 20, 1 ; X, 28, 6. Cf. sur le Délion de Béotie et la pseudo-Genèse de Tégyra, G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien*, p. 4-5.

2) C'est Eileithyia, *venue à Délos de la Crète*, qui avait son sanctuaire au Cynthe ; d'après les reliefs trouvés par M. R. Demangel, elle y était représentée (assez tardivement) recevant l'hommage et les victimes, tantôt de toute une famille, *tantôt d'une seule femme enceinte*. Elle porte, ou le *chiton* court ou la longue robe ; elle a pour attribut, soit le carquois, soit la longue torche : c'est, ainsi, une Artémis-Eileithyia, à fonctions assez analogues à celles de l'Érgané de l'Acropole d'Athènes, elle-même protectrice des familles. Euripide a pu la mentionner *(Iphig. en Tauride)*.

3) Au sanctuaire d'Apollon Zoster a été trouvé le reste d'une sculpture représentant le cygne, oiseau sacré du dieu délien (Kourouniotis, *l. l.*, p. 46, fig. 40).

Digitized by Google

les sanctuaires du versant occidental[1], M. A. Plassart a donné une place prépondérante, et justifiée, à l'édifice qui, trop longtemps attribué aux divinités égyptiennes comme Sérapeion, s'est révélé en 1911 pour un temple d'Héra. Cet Héraion, occupé dès le VII^e siècle, a livré à M. P. Roussel tout un dépôt archaïque d'offrandes, qui n'est pas seulement précieux pour dater les constructions successivement élevées à cette place. Vases, figurines, masques sacrés[2], précisent le caractère de la Héra délienne : c'est la divine épousée, la protectrice du mariage, figurée toujours dans le goût ionien : soit debout, soit couchée sur le lit du festin nuptial, soit trônant, avec la coiffure des noces. Elle tient la grenade, symbole de fructification[3] ; elle est une fois assise à côté de Zeus — comme dans l'Héraion d'Olympie, — *sous le même voile nuptial* (cf. les deux statues, p. 214) ; une fois aussi, et c'est un cas unique à ma connaissance[4], elle a été représentée avec deux *grandes ailes dorsales* très roides, évoquant d'un peu loin le type des figurines mycéniennes dites « en croissant », aux bras relevés avec le vêtement : comme Artémis et Athéna, Héra a donc été, un jour, *ptérophore* en Ionie.

M. A. Plassart a, selon sa méthode ordinaire, étudié très en détail — historiquement, architecturalement — l'ancien et le nouvel Héraion, se gardant prudemment, là comme ailleurs, de toute hypothèse hasardée. Je ne vois pas, pour ma part, qu'il ait assez insisté sur l'intérêt — double à mon gré — que présente la localisation de ce modeste lieu-saint, au voisinage de l'endroit où Apollon passait pour être né, *et au-dessus du cours de l'Inopos supérieur ;* car c'est dans la dépression du cours d'eau qu'ont été retrouvés, au vrai, quelques documents importants pour l'histoire de l'Héraion

1) Ch. V, p. 145 sqq.

2) Là comme ailleurs ces *ex-voto* doivent rappeler une pratique cultuelle : en certains sanctuaires, la prêtrise officiait avec un masque de la divinité (Déméter de Phaeneos, Arcadie : Pausanias, VIII, 5, 3.)

3) S. Reinach, *Rev. archéol.*, 1919, II, p. 182 sqq. (la « grenade », p. 168, me semble plutôt une toupie).

4) A. Plassart, *l.l.*, p. 160, fig. 116. Elle tient un oiseau, malaisé à identifier : comme le Zeus Picus.

Digitized by Google

même[1]. Comment ne pas croire d'abord à un lien direct, entre souvenir de la « Genèse » délienne — si injurieuse pour Héra, puisqu'Apollon lui avait été « dérobé » ! — et la glorification de la déesse comme *Teleia*, protectrice du saint sacrement du mariage, ainsi de la foi jurée entre époux ? Le rappel des vers 244 sqq. de *l'Hymne de* Callimaque, sur le pardon d'Héra à Astéria[2], eût été attendu à cette place. Quand le poète de Cyrène a composé son texte, on savait en Égypte, à la cour érudite des Lagides, l'existence d'un culte établi à Délos dès le VII^e^ s., et que je serais tenté d'appeler *expiatoire*. M. A. Plassart a pensé plutôt, mais à tort peut-être, à une sorte de rivalité[3] entre Délos et Samos : île où l'Héraion, centre de culte fédéral, tenait une bien autre place : immense sanctuaire apparenté à ceux de la côte d'Asie par l'ampleur de ses dimensions, de sa propagande cultuelle ! Le petit Héraion de Délos, au-dessus du ravin de l'Inopos, c'est seulement, je crois, l'humble offrande réparatrice d'Astéria ; la prudente concession faite par les Déliens à la sainteté des liens familiaux, après le divin adultère, et j'allais dire : le « péché originel ».

D'autre part, le premier Héraion, avec sa petitesse d'oratoire domestique, sa forme *trapézoidale*, (3,4×2,85) et sa banquette de fond, *devant laquelle ont été précisément trouvés tous les ex-voto*, évoque à nouveau, ce semble, *le vieux passé créto-mycénien*, dont je ne crois pas qu'on doive, à Délos, taire les divers rappels. Il entre dans une série qui va, au point de départ, jusqu'à la chapelle des « doubles-haches » de Cnossos ; M. M. P. Nilsson, bon connaisseur des survivances de la religion préhellénique, a justement classé déjà, sous la même catégorie, le temple un peu plus grand décou-

1) Notamment les curieuses statues ioniennes archaïques, assises, que j'avais identifiées en 1924 : *Rev. art anc. et mod.*, n° 253, p. 81-95 ; 254, p. 175-185.

2) Au temple dit Dodécathéôn, Héra était groupée en triade avec les dieux cynthiens (Zeus, Athéna).

3) Elle n'est nulle part attestée.

Digitized by Google

vert par ailleurs, à Vroulia (Rhodes), grâce à la mission Kinch, et qui date aussi du VII[e] s.[1].

M. A. Plassart a bien reconnu les influences asiatico-ioniennes que le style des petits ex-voto de l'Héraion — vases, terres cuites, etc. — et des premières statues trouvées dans l'Inopos, force maintenant à accepter; il s'est tenu dans une réserve plus négative (notamment, p. 166, n. 2), en ce qui concerne certaines *influences égyptisantes* que j'avais cru constater autour de l'Héraion même, et pour une date bien antérieure à l'envahissement de la haute région de l'Inopos par les cultes hellénistiques orientaux[2]. — Sa publication, si soigneuse, donne cependant l'occasion de constater, juste autour du temple, sinon plus près encore, la présence d'une série d'objets (encore en noterait-on d'autres, sans doute, dans les réserves du musée, et notamment parmi les terres-cuites, inédites jusqu'ici) qui ne détournent pas de penser à un vieil apport *égyptien ;* même en laissant de côté l'indice des vases de Naucratis, partout si répandus, il y aurait lieu de prêter grande attention au petit sphinx A. 850, avec sa tête peut-être barbue, sa coiffure à l'égyptienne, et le curieux détail des ailes dressées se rejoignant au-dessus du dos[3]. Puis, dans le premier dépôt, ont été trouvés des scarabées *égyptisants* (p. 154), dont un (A. 2883) décoré avec des *crocodiles affrontés*[4]! Est-ce que cela ne contribue pas à rappeler à l'esprit les significatives légendes — peut-être non tardives — qu'on redisait, sur l'île flottante[5], sur les eaux de l'Inopos mélangées

1) *The Minoan-Mycaenean religion*, p. 390, fig. 109. Le temple de Vroulia a eu aussi une banquette de fond, servant *d'autel* (cf. l'Artémision d'Ephèse : D. G. Hogarth, *The archaïc Artemisia*, pl. 1). A Délos, une colonnade de bois sur socles de pierre entourait la chapelle primitive.

2) Du moins, M. P. Roussel, *Délos*, 1926, p. 33, concède qu'« *il est possible qu'Isis ait été depuis longtemps connue à Délos* », avant qu'elle y triomphât en compagnie de Sarapis.

3) A. Plassart, p. 155, fig. 106.

4) *Ibid.*, p. 154, n. 3.

5) Délos a été île flottante : en Égypte, c'est la déesse de Bouto, Outit, *apparentée à Lêto*, précisément, qui selon, Hérodote, II, 156, rendit flottante aussi l'île de Chemmis : *Lêto y aurait caché Apollon*, reçu d'Isis en dépôt. Isis passait elle-même pour pouvoir faire surgir les îles du fond de la mer, croyance qui rappelle diverses traditions déliennes, déjà accréditées au temps de l'Hymne (à Apollon Délien);

Digitized by Google

au Nil, sur la dérivation « égyptienne » du ruisseau sacré des Déliens ? On n'oublierait pas, — parmi ces étranges traditions qui ne valent ni plus ni moins que d'autres ! — le fait si intéressant de l'existence, près du Cynthe[1], d'un palmier-*dattier :* arbre exotique, sacré en Égypte ; l'*Odyssée* en parle déjà avec étonnement, on l'a rappelé ici-même. Et n'est-il pas curieux que de tous les sanctuaires de la Grèce, le *hiéron* délien soit le seul qui ait possédé non pas un, mais *deux* lacs « sacrés », évoquant ceux qu'on connaît en Égypte, de Dendérah à Médamout, voire ceux de Syrie, jusqu'à la latitude de Bambyké-Hiérapolis ; enfin, celui de Léto *en Lycie*[2] ? Les deux lacs déliens ont dépendu de l'Inopos, inférieur ou supérieur. Cela fait beaucoup pour croire à de simples *échanges de voyageurs.* Or, à ceux qui seraient tentés — ce n'est pas mon cas ! — d'exagérer même, après cela, les primitives influences égyptiennes à Délos, M. A. Plassart a fourni spontanément un argument inattendu ; il a adopté certaine théorie de MM. Risom et Marstrand, ses habiles collaborateurs danois pour la restitution de l'Héraion : *le temple de Héra à Délos, refait à la fin du VI*[e] *siècle, aurait été édifié suivant un exceptionnel système métrologique, basé sur la coudée royale égyptienne*[3] ! Il n'est pas sûr, je le crains, que l'avenir ratifie cette hypothèse architecturale, acquise à l'aide de quelques légers partis pris, en ce qui concerne l'Héraion délien lui-même, et qui ne pourra être confirmée que par comparaison avec d'autres cas analogues, inconnus de moi jusqu'ici. En tout cas, il résulte de ce premier faisceau, si maigre soit-il, d'indices égyptisants,

cf. v. 70 sqq. (craintes de Délos, au sujet de la colère d'Apollon) ; pour Isis, cf. encore l'Hymne de Cymé, Salatch, *BCH*, LI, 1927, p. 378 sqq., par. 51 (et non 50).

1) Au Cynthe même, ont été trouvés des scarabées de faïence (p. 63, fig. 57 ; cf. note 4), et *ibid.* la statuette A. 2967, p. 63 (fig. 56), haute de 0,055, que M. A. Plassart n'a pas bien reconnue. C'est une *Thouéris, l'Eileithyia égyptienne,* souvent groupée avec Bès (cf. Perdrizet, *Terres-cuites Fouquet,* p. 45).

2) Comme suzeraines de lacs (que leur prêtrise exploite), comptent aussi Déméter, à Eleusis (les Rheitoi), Artémis à Éphèse (lagune de Sélinousia). Ces déesses du marais sont aussi des hypostases de la Terre-Mère préhellénique.

3) P. 185. M. A. Plassart ne dit pas si l'emprunt doit être, à son gré, étendu à d'autres constructions. L'Héraion neuf a eu 13 m. 05 sur 6 m. 956. Ses mesures seraient multiples de la coudée de 0,525 divisée en 7 palmes ou 28 pouces.

Digitized by Google

que l'on pouvait être fondé à rechercher du côté du Delta l'explication de la feuille (?) peinte sur le front d'un des divins masques de terre-cuite trouvés à l'Héraion. Cet ornement, inexpliqué, n'est pas tant isolé[1], si on l'interprète comme j'avais fait. L'intérêt d'une telle constatation pourrait être *de nous faire entrevoir la cause initiale de la réapparition, hellénistique, des cultes égyptiens.*

On sait de mieux en mieux aujourd'hui que l'époque hellénistique tout entière a fait revivre, avec le cosmopolitisme des temps préhelléniques, dans la Méditerranée orientale, un vieil esprit de syncrétisme cultuel, qui a su provoquer — non moins que l'ardeur mystique, alors également renouvelée d'un passé lointain! — l'attrait original de religions réorganisées[2]. — Si le prestige d'Isis (avec celui de Sérapis) a pu renaître après le III^e^ siècle à Délos, c'est, peut-être précisément aussi, par l'effet d'une survivance latente. Est-ce pur hasard, si la haute région de l'Inopos, au pied du Cynthe, non loin du dattier honoré par Ulysse et de l'ancien lac sacré « trochoïde » d'Hérodote, a vu si bien triompher les divinités les plus chères aux Lagides ? Leurs installations, mesquines, mais envahissantes, avaient fini par englober l'Héraion, déterminant, quant à l'identification de ce lieu-saint, les méprises archéologiques qui ont duré jusqu'en 1911.

***

Une des curiosités de l'étude, surtout religieuse, qu'on peut désormais — mais à la suite de M. A. Plassart, et en grande partie grâce au bénéfice de ses propres fouilles — consacrer aux installations du Cynthe, vient précisément de l'abondante floraison des cultes exotiques rapportés successivement là même, autour de la colline à nouveau « inspirée » ; cela, à

1) L. Heuzey, *Fig. ant. de t.-c.*, p. 10, pl. XIII, signale l'influence égyptienne sur des masques de ce type (Deméter Kidaria de Rhodes). P. 166, n. 2, M. A. Plassart dit qu'il croirait à une *couronne*, ce qui ne fournit pas l'explication cherchée.

2) Traces égyptisantes au Délion de Paros : cf. A. Plassart, *l. l.*, p. 65 (scarabées de faïence).

Digitized by Google

travers les temps hellénistiques. Graines orientales des plus diverses, déposées, dirait-on, par tous les vents d'aventure qui rident encore la face des eaux de la Méditerranée ! Certes, non au hasard. Car, dès ses origines, la religion délienne a été tolérante, accueillante même aux cultes du dehors. Apollon, maître de l'île, n'avait-il que des traits helléniques ? Artémis, et Léto même, ont gardé, dans leurs sanctuaires de la plaine basse, bien des aspects exotiques[1]. Les derniers cultes du Cynthe, par leur complexité, — mêlant, aux vivaces souvenirs du monde minoen crétois, des apports neufs de Palestine ou d'Arabie —, forment à leur tour un ensemble bariolé dont on chercherait bien vainement l'équivalent en Grèce. C'est le mérite de M. A. Plassart, non seulement de les avoir fait ressurgir les uns après les autres, d'un sol rocheux, hélas, partout dévasté ; mais aussi d'avoir tellement précisé leur histoire, prouvant l'exceptionnelle attirance du Cynthe.

Zeus et Athéna restèrent maîtres du haut-lieu dans un Kynthion renouvelé après 280[2], et dont subsistent plus ou moins les *oikoi*, et l'*hestiatorion ;* nous en avons les inventaires partiels[3]. Dès la fin du IIIe s., les Théandridai associent Athéna à Zeus du Cynthe, en même temps qu'à Zeus Polieus et Athéna Polias. Et au début du IIe siècle, c'est déjà un oriental, de Gerrha (premier de tous ces Sémites pour qui l'esprit a soufflé si volontiers sur chaque haut-lieu), qui apporte aux dieux de la cime, un ex-voto étranger. Sous la seconde domination athénienne, le sanctuaire reste particulièrement achalandé et prospère[4]. De nouvelles constructions s'y dressent ; l'escalier processionnel de l'Ouest est élargi ; une exèdre, vis-à-vis, est élevée en 118/7, puis restaurée en 95/4,

1) L'allée archaïque des lions du Létôon évoque, je l'ai dit, les grandes avenues de Karnak, et la Voie sacrée des Branchides, au Didymeion milésien.

2) Toutefois la chronologie donnée aux inscriptions étudiées p. 71 sqq. est sur plusieurs points, sujette à révision.

3) Cf. notamment en 157-6.

4) Sous la deuxième domination athénienne, est dédiée là une statue de bronze (de divinité orientale) portée par un lion de marbre, sur une curieuse base (E. 803, p. 127 sqq., fig. 89).

Digitized by Google

en même temps qu'est dédié un grand Propylée dorique. La terrasse est agrandie vers l'Est, et des aires adjacentes s'y réunissent ; l'une d'elle a porté une *chapelle* pavée de mosaïque, où l'on avait cru reconnaître, à tort, le fond d'une citerne[1] : mais l'inscription qui s'y insère commémore sans doute un holocauste, offert par un Laodicéen ; dans cette même chapelle a pu être érigée la statue de bronze colossale de Ptolémée X, qu'a dédiée un Alexandrin. Au centre, le grand autel constituait alors le but — difficile — d'une lampadédromie éphébique. Des banquets sacrés continuaient d'avoir lieu dans le sanctuaire, sur les lits et divans que cataloguent les inventaires annuels ; d'acrolithes (?) colossaux, effigies cultuelles, semble-t-il, nous restent les débris : Apollon et Artémis avaient alors leurs statues au Cynthe même. Niké, Agathé Tyché[2], Zeus Hélios, font l'objet de dédicaces. Le personnel de ce sanctuaire, prêtres athéniens, cleidouques, zacores, *démosioi*, est restreint. Mais la clientèle compte — à côté d'Athéniens, — des Italiens, des Orientaux d'Ascalon, de Séleucie, du Tigre, de Gaza, ville dont le Zeus Marnas était identifié au Crétagénès. C'est le temps de l'hoplophorie déjà signalée,et de ces ἁγνεῖαι (p. 139 sqq.) exigées pour l'accès au sanctuaire ; un de leurs rites est de valeur toute particulière, singulièrement plus vivante (et orientale) ! que les obligations du culte officiel de la plaine : on exigeait des pélerins de la colline la pureté de l'âme...

En contrebas du Kynthion et *un peu au-dessus de l'Héraion*, un sanctuaire que MM. R. Vallois[3] et A. Plassart ont bien étudié (sanctuaire A, p. 222 sqq.), atteste l'influence personnelle des Ptolémées sur les cultes déliens hellénistiques ; c'est un *hiéron* aujourd'hui dévasté, à *naos*, cour et portique (fig. 185), au Nord de l'antre du Cynthe. Il a été établi qu'il fallait l'attribuer à l'Agathé Tyché après 166, mais qu'un

1) P. Roussel, *Délos colon. athénienne*, p. 228.
2) Ce texte peut venir du sanctuaire A.
3) *CRAI*, 1929, p. 32 sqq. Cf. A. Plassart, p. 226-227.

Digitized by Google

culte égyptisant d'Arsinoé Philadelphe s'y était d'abord introduit un jour, grâce à un syncrétisme favorisé par certains attributs, comme la corne d'abondance : ce serait ainsi, donc, le *Philadelpheion* des comptes de l'Indépendance. Les offrandes marines et samothraciennes qu'il renferme[1] rendent cette hypothèse vraisemblable. On peut localiser là l'origine d'un des plus beaux reliefs hellénistiques, de bronze, retrouvé dans la *Kréné Minoé*[2] ; il représentait peut-être (déjà !) Arsinoé sous les traits d'Artémis, les satyreaux qui servent cette déesse, par exception, venant rappeler l'ascendance dionysiaque de la reine.

Au Sud est le célèbre antre du Cynthe, prétexte de tant d'erreurs scientifiques, qui, on le voit aujourd'hui de mieux en mieux, diffère essentiellement des grottes naturelles sacrées. MM. R. Vallois et A. Plassart ont prouvé qu'il n'est pas préhellénique, comme on le répète presque partout encore[3], ni même archaïque ; l'aménagement, couverture comprise — en « fausse rocaille » et colossale ! — daterait totalement des temps hellénistiques. Sanctuaire sans nul doute, ce lieu-saint paraît avoir été, *d'après les restes de la statue de culte*, un Héracleion ptolémaïque (?), cher aussi, sans doute, aux Lagides descendants des Macédoniens[4].

Sur les versants Nord et Est du Cynthe s'égaillent presque tous les sanctuaires non grecs, *mais sémitiques*, de la colline sacrée délienne (p. 257 sqq.). Leur type même est caractéristique (cf. fig. 208, B, C, D) ; sans *naos*, avec une cour où s'élève l'autel, cour parfois bordée d'une terrasse. Trois

1) On y voyait aussi deux tablettes blanchies, avec des figures mathématiques ou astronomiques (empruntées à un traité d'Eudoxos).

2) *BCH*, XLV, 1921, p. 242-247.

3) P. ex. dans le récent *Bilderatlas* de H. Haas : A. Rumpf ; *Die Religion der Griechen*, n° 7.

4) Il faut le distinguer de celui que mentionnent les documents financiers, et qui se trouvait sur l'autre rive de l'Inopos. A Délos donc, il y avait aussi *deux* sanctuaires d'Héraclès. Sur Héraclès et Dionysos associés, cf. p. 228. P. 253, n. 3, le relief signalé n'a certes rien d'un « sujet de genre » (*Rev. arch.*, 1926, p. 182-187) ; cf. A. Plassart, p. 253, n. 3 : on comparerait la tente de Ptolémée, d'après Callixenos de Rhodes : Fr. Studniczka, *Abhandl. Akad. Saz., Phil. Hist. Classe*, XXX, 2; 1914 : βακχικὰ ἄντρα à fonds ouverts, avec personnages festoyants (banquets de bienheureux).

Digitized by Google

sont groupés sur la côte 73 (B, C, D). C'est en l'honneur des « dieux premiers » qu'on aménagea l'un d'eux, destiné à des banquets rituels, en 95/94. Sur cette même éminence, ont été adorés un Héraclès Kallinikos, un Zeus Mégistos (un Baal !), Cybèle, Pakeidokosos (?), An... (?) de Hadramaut (?), Sîn de Alam (inscription hadramautique : fig. 211, p. 263-265). Une Sidonienne, un homme de Troade, comptent parmi les dédicants, avec l'Arabe du dernier texte cité. Aux abords de la voie Nord menant au sommet se pratiquaient, en des lieux distincts (sanctuaires E — I, p. 271 sqq.), d'autres cultes : ceux de l'ἀέριος θεὸς du Cynthe, des dieux de Iamneia (côte palestinienne), Héraclès et Aurona, des dieux d'Ascalon (p. 285 sqq.), Poseidon et Aphrodite-Ourania-Astarté — de Zeus Hypsistos (p. 289 sqq.), sur la pointe Sud de la montagne[1]. Ainsi, en même temps qu'il fut le centre sinon du plus ancien établissement humain connu à Délos[2], du moins d'un des plus primitifs, le Cynthe est resté, d'un bout à l'autre de l'histoire religieuse grecque, une cime singulièrement *sacrée*. Il a fallu la ruine générale de l'île pour y faire disparaître la vie, plus ou moins mystique, que de multiples croyances y avaient entretenue, et renouvelée si différemment pendant tant de siècles.

Ch. PICARD.

P.-S. — Cette chronique était déjà terminée et allait être donnée à l'impression, quand j'ai reçu, fin mai 1930, le fascicule 1929, I, du *Bull. de corresp. hellénique*, LIII. Il contient deux études importantes pour les cultes déliens primitifs dont j'ai eu à parler ici. L'une, de M. P. Roussel, p. 166 sqq., pl. V, précise bien l'histoire des deux familles primitives et attico-déliennes des Pyrrhakidai et des Érysichthonidai (cf. ci-dessus, p. 240) ; à propos des *bothroi* des Pyrrhacides, p. 174 sqq., on ajouterait aux rapprochements

1) Des figurines d'envoûtement étaient dissimulées dans son sanctuaire.
2) Traces néolithiques dans le sanctuaire principal, cf. ci-avant, p. 233, n. 2.

Digitized by Google

indiqués : à Agrigente notamment les autels ronds ou demi-circulaires ont été multipliés par les récentes fouilles de M. P. Marconi (Ravin de la Limné, ou Kolymbéthra). Il faudra, selon moi, arriver à ranger dans la catégorie des *bothroi* « monumentaux » les « *tholoi* » qu'on peut vouloir appeler *thymélés*, du nom qui désignait, d'après les textes, la *tholos* typique d'Epidaure, dédiée elle-même à un culte « chthonien ». Certaine petite construction archaïque de Delphes, remployée dans les ruines du trésor de Sicyone, montrerait la transition, établie, des petits monuments circulaires hypéthres aux grandes thymélés ornées d'un ordre et d'un toit : donc en forme de temple rond. La *Tholos* de Marmaria, voisine d'un *bothros* découvert, plus simple et archaïque, devait être un lieu de culte de la Terre-mère, honorée aussi à Castalie d'après une découverte récente, et non évincée prés de là, par l'Athéna Pronaia, de son propre sanctuaire mycénien (cf. R. Demangel, *Fouilles de Delphes, Hiéron d'Athéna, Topographie*). Cela expliquerait le silence volontaire de Pausanias, initié éleusinien ; car il n'a pas mentionné le plus riche édifice de Marmaria *à dessein*, comme il a failli passer sous prétérition la Tholos même d'Epidaure (citée seulement à cause des noms d'artistes qui s'y rattachaient). Le Philippeion d'Olympie restera monument sacré de *génos*, comme les *bothroi* des Pyrrhakidai à Délos ; mais il a subi l'ambiance, devenant un *bothros* - temple, ainsi que le Mausolée fut temple-tombeau : de là les statues intérieures !

M. R. Vallois a aussi publié dans le BCH, 1929, I, la suite de ses intéressantes recherches de *Topographie délienne* (p. 185 sqq., pl. VI-XV : *les édifices du groupe Nord*). Son étude du sanctuaire d'Anios développe (p. 193 sqq.), et justifie, la localisation prévue antérieurement ; l'étude suivante, du Letôon (p. 205 sqq.) confirmera ce qui est indiqué ci-dessus, pour la localisation des cultes crétois et chthoniens, fondés sur la suprématie de diverses déesses préhelléniques, dans la région basse de la λίμνη, vers Skardhana : région encore insuffisamment, je le crains, explorée en profondeur ; car mes

Digitized by Google

fouilles de 1910-1911 m'avaient révélé là divers lieux de culte (outre le sanctuaire d'Anios), au Nord et à l'Est du « lac » ; il se peut qu'il y ait eu par là maints vestiges déliens très primitifs. — Ce que pense M. R. Vallois du Letôon est fort convaincant. Je suis moins sûr de l'identification qu'il a proposée pour le Thesmophorion de l'île ; celui-ci était, en tous cas, voisin aussi de la mer.

CH. PICARD.

Digitized by Google

Analyses et comptes rendus

JOSEPH J. WILLIAMS S. J. — **Hebrewisms of West Africa.** 1 vol. gd. in-8°, 443 p., 2 illustr. et 5 cartes. — New-York, The Dial Press, 1930.

Le P. Williams de Boston vient de publier un volume très intéressant, qu'on pourrait intituler en français : « Traces de pratiques hébraïques dans l'Afrique occidentale. » Il y a en sous-titre : « Du Nil au Niger avec les Juifs. »

Ce livre est le résultat d'études personnelles, pendant cinq ans, sur les Noirs de la Jamaïque, suivies de onze années de séjour et de recherches en Afrique.

Il ne s'agit pas pour l'auteur de retrouver les traces des « Tribus d'Israël soi-disant perdues », problème qu'il considère comme résolu, mais de rechercher la route suivie par des ressortissants d'Israël du Nil au Niger.

Voici d'ailleurs comment l'auteur a été amené à faire ces recherches.

Les Noirs de la Jamaïque sont d'origine achantie. Les Achantis sont un peuple nègre de l'ancien État d'Achanti, capitale Coumassie, dans la Côte d'Or anglaise, en Guinée septentrionale. On constate, chez ces Noirs de la Jamaïque, la persistance de pratiques et de croyances hébraïques, qu'ils ont apportées de leur patrie africaine, lorsqu'ils ont été transportés en Amérique.

Les trois premiers chapitres du livre sont peut-être les plus intéressants du volume ; ils sont consacrés aux Achantis : origine des Achantis, traces de pratiques hébraïque au sein de cette populations africaine, l'être supre chez les Achanis.

Le peuple achanti a maintenu plusieurs souvenirs hébraïques dans ses contumes : mots achantis ayant une ressemblance frappante avec des termes hébreux de sens équivalents, persistance de coutumes juives. Enfin et surtout l'Être suprême des Achantis paraît être le Jahvéh de l'Ancien Testament.

Comment expliquer ce parallélisme de croyances, de langage et de coutumes ? Y aurait-il eu, à travers l'Afrique, diffusion de la foi, de la langue et de la vie d'Israël ? Y a-t-il un lien, à travers

Digitized by Google

les siècles, entre les Achantis d'aujourd'hui et les Hébreux d'il y a plus de 2.000 ans ?

La possibilité d'une influence hébraïque sur les populations noires peut s'expliquer de trois façons différentes : par la diaspora juive, par une influence juive venue d'Abyssinie, où se trouvent les Falashas ou Juifs éthiopiens, enfin par l'existence, longtemps avant la destruction de Jérusalem par Titus, de colonies juives importantes sur la côte africane, où l'Egypte devient un grand centre juif.

Il serait trop long d'exposer toutes les recherches auxquelles l'auteur s'est livré dans son vaste travail d'investigations. Nous ne signalerons que quelques faits particulièrement intéressants.

Deux routes paraissent avoir été suivies pour la pénétration de l'influence hébraïque sur les Noirs africains : la route du nord par les déserts, et celle de l'Est par la ligne des forêts.

La découverte de monnaies juives de l'époque des Asmonéens dans le Natal et dans le Zululand sont la preuve évidente de rapports commerciaux entre ces régions et l'Israël de l'époque maccabéenne.

L'auteur énumère toutes les gloires d'Israël et des peuples qui lui sont apparentés du Nord de l'Afrique : Juifs de l'Afrique septentrionale, Phéniciens, Juifs de Carthage, Judéo-Berbères, Juifs marocains, Juifs de l'Atlas, Juifs de Tunisie et de la Tripolitaine, etc.

Il rappelle, d'après les recherches de Sir Harry Johston, que les Songhois ou Songhai, venus de l'oasis d'Agadès, où ils avaient reçu des immigrants d'Égypte, sont allés s'établir au sud du Sahara et du haut Niger et se sont fixés dans la proximité du Chari, où ils ont introduit des pratiques et des croyances d'origine hébraïque.

Dans une carte, qui révèle au lecteur l'intérêt extraordinaire des travaux du P. Williams, l'auteur établit l'itinéraire suivant pour la pénétration des influences hébraïques, de Palestine au pays des Achantis. Voici les étapes indiquées, si toutefois il est permis de se servir d'un terme aussi précis : Jérusalem, Memphis, Éléphantine, Meroë, Khartoum, Kordofan, Darfour, Wadaï, lac Tchad, Kano, Koubiga, Gao, haute Volta, pays des Achantis.

Le livre se termine par une bibliographie très riche et par quatre index : Noms propres d'individus ; localités, peuples, etc. ; faits ; références.

Édouard MONTET.

Digitized by Google

GODBEY. — **The lost Tribes : a Myth**, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1 vol. gd. in-8°, 802 p., 44 planches photogr., 1930.

Le Professeur américain Allen H. Godbey vient de publier un énorme volume sur l'histoire d'Israël, auquel il a donné le titre d'une brochure : « Les tribus perdues d'Israël : un mythe. » A lire ce titre, on dirait qu'il s'agisse d'un article de revue. A lire le livre, on a l'impression d'avoir devant soi une encyclopédie du Judaïsme dans toute l'étendue de son histoire et de son développement à travers les siècles dans le monde entier.

L'auteur n'a pas de peine à montrer que la vieille théorie de tribus d'Israël prétendues perdues et dispersées dans tous les pays de la terre ne repose sur rien. Mais l'examen de ce problème l'amène à étudier toutes les questions relatives à l'histoire du peuple d'Israël.

Ce grand ouvrage est une œuvre très remarquable d'une érudition prodigieuse et d'une haute valeur scientifique. Une bibliographie très touffue, plusieurs index, de nombreuses photographies des types juifs les plus divers de toutes les parties du monde, plusieurs cartes enfin, complètent ce magnifique travail, dont on ne saurait trop louer le mérite.

Il est malheureusement difficile d'en donner une analyse ; la méthode d'exposition, méthode de discussion des théories et des opinions sur toutes les questions de l'histoire d'Israël, s'y oppose d'une manière absolue. Nous ne pourrons que signaler quelques uns des problèmes abordés et apprécier les solutions proposées.

L'ouvrage est divisé en 28 chapitres ; nous en mettrons en évidence les plus intéressantes parties.

Dans le premier chapitre, l'auteur rappelle les prétendues découvertes de tribus perdues en Amérique : les Espagnols les retrouvaient au Pérou et au Mexique ; des auteurs anglais et des coloniaux croyaient que les Indiens de l'Amérique centrale ou de l'Amérique du Nord représentaient ces tribus perdues.

Dans le second chapitre, l'auteur montre que les antiques déportations d'Israël, en Assyrie et en Babylonie, n'avaient dépaysé que de faibles fractions du peuple israélite. Il conclut de ce fait que le mot hébreu *Shebel* (tribu) ne désigne pas la tribu tout entière, mais seulement la classe dirigeante de la tribu.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur établit la différence qu'il estime exister entre les termes : Hébreu et Israélite. Le mot *hébreu* signifie ceux qui sont venus « de l'autre côté » ; il inclut tous les peuples pré-israélites de Palestine : par exemple les Araméens, les Phéniciens. L'auteur montre la distinction qu'il faut établir entre le langage hébreu-phénicien et les autres langues sémitiques. Il n'y a pas de race phénicienne définie ni déterminable. « Canaan » n'est pas un terme ethnographique ; il désigne seulement : celui qui réside

Digitized by Google

sur la côte. » — A vrai dire, ajouterons-nous, l'étymologie du mot *Cannan* est inconnu ; et il y avait les Cananéens de l'intérieur et ceux de la côte.

Au chapitre V, l'auteur parle du « Grand Schisme », c'est-a-dire de la division de la Palestine en royaume d'Israël et royaume de Juda. Il y traite la question si interressante des Hittites ; sur ce sujet captivant nous annonçons la publication prochaine d'un volume important (thèse de doctorat de Bâle) de notre ancien étudiant l'Alsacien Paul Matter ; ayant lu l'ouvrage en manuscrit, nous nous permettons de le signaler. L'auteur examine aussi la question des Hurri (inscriptions dans une langue qui n'appartient pas au groupe indo-germanique). Les Hurri parraissent être une population originaire d'Asie Mineure.

Chapitre VI : État des Israélites déportés. Il est possible que les Khabirû des textes égyptiens aient été une tribu du peuple Hurri. Quant à la colonie juive d'Éléphantine, c'était une garnison juive.

La chapitre VII traite la grande question : l'ethnologie et les Juifs. Pour l'auteur il n'y a pas de race juive ; il est donc d'accord avec la thèse qu'a si brillamment défendue Finot (*Le préjugé des races*,1905). Il est peut-être plus juste de dire que la race juive, s'il y a jamais eu une race juive, a eu une grande propension à s'allier à toutes les races qui se sont trouvées en contact avec elle. — Il ne faut pas oublier non plus que, malgré le mélange des races diverses, qui a donné naissance aux populations européennes, il reste des représentants incontestables, par exemple, des Anglo-Saxons, de même que les Japonais, les Chinois, les Malais, etc. sont les témoins évidents d'autant de races diverses.

Le chapitre VIII traite de « la propagande asmonéenne ». Les Iduméens, dit l'auteur, sont aussi des Juifs.

Dans le chapitre IX, l'auteur étudie « les Juifs du Yémen et les Falashas », ou Juifs d'Abyssinie. Sur les Falashas, nous avons un témoignage d'une grande valeur, celui de Faïtlowitch, qui a fait de nombreux voyages et de longs séjours en Éthiopie. Nous avons eu souvent l'occasion de nous entretenir de ce sujet avec ce savant, qui a enseigné pendant plusieurs années à l'Université de Genève.

Le chapitre X traite des « Berbères, Maures et Juifs nègres ». L'auteur expose les théories de Slouzsch sur les Berbères. L'auteur estime que la population lybienne-berbère était déjà le résultat d'un mélange de races, à un haut degré de mixture, avant que les éléments phéniciens, égyptiens, grecs et romains y pénétrassent. — On sait combien est obscur le problème de l'origine des populations berbères. Ayant eu l'occassion de connaître d'assez près le groupe berbère du nord de l'Afrique, je l'ai toujours considéré comme très voisin du groupe des populations méridionales de l'Europe ; il m'a semblé qu'il y avait une parenté évidente entre ces deux groupements ; j'ai connu, en particulier, des Berbères du Maroc qui me rappelaient

Digitized by Google

étroitement des habitants de la Provence que j'avais très bien connus aussi. Ce que l'auteur dit des Juifs de Surinam est particulièrement intéressant.

Il résulte de toutes ces recherches et de toutes ces considérations que le Judaïsme, bien loin de constituer une race, n'est plus qu'une religion, plus exactement un lien religieux, avec toutes les systématisations et les sectes possibles.

Nous ne signalerons que les titres des chapitres suivants : IX Khazars, Scythes et Tartares ; XII Juifs noirs des Indes ; XIII Perses, Turcomans, Mongols et Chinois juifs ; XIV Samaritains, Saducéens et Karaïtes, XV Missionnaires qui ont failli (les apôtres du Christianisme ont été d'abord les apôtres du Judaïsme ; les deux classes de prosélytes dans l'Église primitive, etc.) ; XVI les prosélytes dans l'Ancien Testament ; XVII les lévites du temple ; XVIII les villes de refuge dans l'Ancien Testament ; XIX la captivité : adoption et esclavage ; XX marques de race juive (discussion pour savoir si ces marques existent) ; XXXI origine du Jahwisme ; XXII survivance des sacrifices ; XXIII la propagande juive dans l'exil ; XXIV anciennes traductions juives des Écritures ; XXV les Académies babyloniennes ; XXVI pas de tribus indiquées comme perdues chez les prophètes ; XXVII témoignages post-exiliens ; XXVIII reconstruction de l'histoire d'Israël.

Comme on le voit, par cette simple énumération du contenu des chapitres, nous avons bien affaire à une Encyclopédie du Judaïsme.

Peu de livres sur le peuple d'Israël sont aussi suggestionnants, sur une foule de problèmes en relation avec l'histoire de cette nation, que l'est le grand ouvrage sur Israël du Professeur Godbey.

Edouard MONTET.

ERNST BARNIKOL. — *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus, nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief.* — Kiel, W. G. Mühlan, 1929. In-8°, 94 p.

Cette étude inaugure une collection nouvelle de *Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des Neuen Testaments und der Kirche,* laquelle cantonnera son activité dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Elle entend faire front à la fois contre les radicaux, de Bruno Bauer à P. L. Couchond, en passant par Hielscher et Delafosse, et contre les conservateurs qui dogmatisent et systématisent à outrance. Des deux, et surtout des seconds, le Paul authentique a eu terriblement à souffrir ; il a tout à gagner à une reprise méthodique point par point, dans un esprit rigoureusement historique, des pro-

Digitized by Google

blèmes qui se posent à propos de sa personne et de son enseignement. Ce sont là des principes tout à fait sages et dont la moindre expérience sérieuse prouve la fécondité. — M. Barnikol est parti pour cette fois de la question suivante : Avant sa conversion Paul a-t-il vraiment persécuté la communauté ou des chrétiens isolés, à Jérusalem ? Et il en est venu à cette autre : Que placer dans la lacune qui s'ouvre pour nous entre Tarse et le chemin de Damas ? Il est trop clair que nous n'avons guère les moyens de nous répondre dès l'abord d'une manière positive et satisfaisante et, entre les pauvres textes qui nous restent, que de tentations pour les amateurs d'hypothèses aventurées ! M. Barnikol s'efforce de ne pas y céder. Il commence par étudier en critique les thèses de ses devanciers et poser un grand nombre de points d'interrogation. L'essentiel du travail consiste en une étude opprofondie, selon l'exégèse et l'histoire, de *Gal.*, 1, 10 b-2,2, avec une insistance particulière sur les ἐν τῷ γένει μου de 1,14, γένος signifiant non pas la nation juive, ni le Ἰουδαϊσμός, mais la secte ou les tendances pharisiennes. Paul aurait donc été un zélote pharisien. L'examen des assertions diverses contenues dans le passage mis en cause permet à l'auteur de tirer quelques conclusions, sinon inébranlables, du moins assez solides touchant le sens et la direction de l'activité de Paul avant sa prise de contact avec Képhas. Le livre est à étudier de près et il est à souhaiter qu'il ait une suite.

Ch. GUIGNEBERT.

ALBERT DUFOURCQ. — *Histoire ancienne de l'Eglise. III. Le christianisme primitif, S. Paul, S. Jean, S. Irénée.* — Paris, Plon, S. d. (1929), in-16, III-352 p.

C'est la sixième édition de ce volume du vaste ouvrage entrepris par M. Dufourcq sur l'*Avenir du Christianisme*. Le rajeunissement qu'elle représente se rapporte à une procédé bien peu recommandable et dont je pense que l'éditeur est plus directement responsable que l'auteur. Le texte complet de la première édition a été, m'a-t-il semblé, iéntgralement reproduit et, à la suite de chacune des trois parties dont se compose le livre, des *Notes additionnelles* ont été imprimées ; ce sont donc elles seules qui représentent la nouveauté. — De l'ouvrage premier que dire qui n'ait été déjà dit et répété ? Il ne s'adresse pas aux savants, mais au grand public instruit et peut-être aux étudiants. Il a des qualités de vie et d'entrain ; il résume et organise sous une forme commode des lectures étendues et de sens divers ; il donne l'impression au *lector candidus* d'avoir tout examiné et réglé du point de vue d'une science indépendante et définitivement informée. C'est pourquoi il a rencontré beaucoup de succés dans le

Digitized by Google

milieux catholiques. Il n'en pouvait guère rencontrer que là, car, en vérité, sa position est celle de strict conservatisme orthodoxe et sa critique ne dépasse jamais la pellicule de surface sur aucune question sérieuse. Il n'est guère de points sur lesquels je me puisse accorder avec lui touchant Paul et le paulinisme, ou Jean et la littérature johannique. — Les *Notes additionnelles* sont utiles. L'auteur y a déversé les réflexions que lui ont suggérées ses plus récentes lectures. Beaucoup sont contestables, ou franchement inacceptables, mais toutes présentent de l'intérêt, en ce qu'elles attirent l'attention du lecteur sur des problèmes et des discussions dont il aurait quelquefois du mal à se faire une idée tout seul. Ainsi le très actuel problème de la gnose préchrétienne et de la gnose paléochrétienne que combat Paul en *Colos.* ; à propos d'Irénée, divers aperçus touchant la grande gnose, celle de Valentin et celle de Marcion ; la grosse question des influences mandéennes sur la pensée chrétienne primitive et spécialement sur le IV^e^ Évangile ; les conclusions qui semblent ressortir de l'étude des *Odes de Salomon* ; les récentes hypothèses sur les origines de la liturgie chrétienne ; etc. M. Dufourcq a les yeux ouverts sur ce qui se fait de nouveau dans le champ de l'érudition chrétienne ; il le signale à propos et il renvoie aux livres essentiels. Par là, du moins, il peut rendre de très sérieux services aux étudiants et à quiconque ne fait pas métier d'étudier l'antiquité chrétienne. Il est fâcheux qu'il confonde assez facilement son opinion personnelle avec le *consensus generalis* ; mais ce n'est là qu'un inconvénient minime.

Ch. G.

Raymond Lebègue. — **Le Mystère des Actes des Apôtres.** Contribution à l'étude de l'humanisme et du protestantisme français au XVI^e^ siècle. — Paris, Champion, 1929, 1 vol. in-8° de x-262 p. — **La Tragédie religieuse en France. Les débuts** (1514-1573). Un volume de la *Bibliothèque littéraire de la Renaissance.* — Paris, Champion, 1929, 1 vol. in-8° de xx-558 p.

Notre temps possède d'excellents historiens du théâtre religieux au Moyen âge et depuis les travaux si méritoires de Petit de Julleville, des précisions de tout ordre nous ont été apportées sur ces manifestations scéniques d'une esthétique souvent déconcertante. M. Gustave Cohen nous a fourni sur la technique de ces spectacles des lumières si précises qu'elles ressuscitent à nos yeux une mise en scène dont le secret semblait perdu tout entier. Il n'est donc plus téméraire de demander à ces œuvres leur secret doctrinal, théologique, autrement intime : une histoire du théâtre religieux médiéval — et moderne — du

Digitized by Google

point de vue de l'histoire des religions n'est encore que partiellement écrite. Dans son admirable *Art en France à la fin du Moyen âge*, M. Emile Mâle a montré les interférences de l'art et du théâtre aux XIVe et XVe siècles sous l'action de sentiments religieux dont l'évolution marque toute cette époque d'une couleur spécifique. M. Raymond Lebègue nous donne, dans ses deux livres qui se complètent si aisément l'un l'autre, le tableau non moins passionnant des réactions d'une théologie, diffuse puis en plein développement, sur la production dramatique d'un temps où le « drame » suit de si près la doctrine. D'apparence le *Mystère des Actes des apôtres*, dont la première forme est antérieure à 1478, reste tout médiéval en plein XVIe siècle. Nous en connaissons assez bien deux représentations, celle de Bourges en 1536, celle de Paris en 1541 ; avant et après il y en eut d'autres et devant un public pareillement attentif. Mais les spectacles de Bourges et de Paris, ou du moins les textes qui nous en sont donnés peu après par l'imprimerie, suffisent à nous faire toucher du doigt le conflit religieux sous-jacent à ces manifestations si orthodoxes de surface ou, à tout le moins, si anodines en leur théologie. M. R. L. a reconstitué avec la plus sagace érudition le milieu religieux dans lequel ont été organisées ces représentations, et particulièrement celle de Bourges : en cette ville Calvin avait séjourné quelque cinq ans à peine auparavant, les esprits y avaient déjà donné quelques signes d'impatience, l'« évangélisme » y travaillait certaines consciences laïques aussi bien qu'ecclésiastiques. La représentation de Paris fut plus simplement théatrale : les Confrères de la Passion qui la jouèrent, l'auteur, le « fatiste » qui en remania le texte n'avaient pour objectif que le divertissement, à peine teinté de piété, du public attiré par le *Cry* et la pompe des préparatifs. A Bourges, le dessein d'édification est autrement sensible. M. R. L. a rigoureusement identifié l'auteur du remaniement du texte traditionnel représenté en 1536 dans l'austère capitale berrichone : c'est un moine augustin, du nom de Jean Chaponneau, ancien élève des écoles de Paris, connu de Calvin pendant son séjour à Bourges et qui plus tard, converti au protestantisme, fut pasteur à Neuchâtel. Était-il dès 1536 résolu à faire une active propagande calviniste et se servit-il du moyen que lui offrait le théâtre pour prêcher sa foi de néophyte ? M. R. L. a pris le parti à notre avis fort judicieux de laisser dans l'indécision ce point qui est proprement insoluble. A supposer même que la conversion de Chaponneau ait été, en 1636, un fait accompli, encore faudrait-il déterminer à quelle confession il avait adhéré. Dans la préface de son livre sur la *Tragédie religieuse* (p. XII), M. R. L. fait cette déclaration préliminaire qui est indispensable, croyons-nous, à toute recherche sur cette période : « Très souvent on répartit les Français de cette époque en deux groupes qu'un abîme sépare : les Catholiques et les Protestants. C'est un procédé commode, surtout pour la polémique; mais dans la première moitié du XVIe siècle il y eut en France des

Digitized by Google

réformistes, érasmiens, fabriciens, mystiques, qui n'ont pas voulu de schisme ; de plus, chacune des deux églises rivales a possédé des chapelles particulières. » Chaponneau, tout le prouve dans la révision qu'il opère sur le texte traditionnel du vieux Mystère, est partisan d'idées nouvelles, évangéliques. Il veut rapprocher l'action et le ton du drame de ce qu'il pense être l'Église primitive ; il s'efforce de ne faire prononcer aux personnages mis en scène, et singulièrement aux apôtres, que des paroles conformes au texte néotestamentaire. Il supprime les personnages allégoriques, même ces « quatre filles de Dieu », Paix, Justice, Miséricorde et Vérité, dont le « débat » était un des éléments les plus tenaces et les plus caractéristiques de la dramaturgie médiévale. Il élimine de l'action les épisodes empruntés à des apocryphes, et du dialogue ce qu'il reflétait de la théologie des glossateurs. Aucune trace chez lui d'influences venues de la Légende dorée, de l'*Historia scolastica* ni du *Speculum historiale*. Les hommages rendus à la Vierge sont, sinon passés sous silence, du moins sensiblement plus réduits que dans les versions « catholiques » du Mystère. Les théophanies, si naïvement anthropomorphiques dans l'ancien théâtre, sont évitées par Chaponneau dans la mesure du possible, ou fort atténuées : un ange remplace sur la scène le Père éternel ou Jésus. — M. L. R. relève des « tendances » plus frappantes encore : pour Chaponneau, le foi chrétienne, humble et se règlant sur l'Église primitive, est bien au-dessus des sciences enseignées à l'Université, et l'esprit de cette protestation est proche des « Commentaires » de Calvin sur les Actes. D'autres analogies ne sont pas moins frappantes : pour Chaponneau comme pour les Calvinistes, l'Épouse du Cantique est beaucoup plutôt l'Église que la Vierge bernardienne.

Est-ce à dire que le calvinisme de Chaponneau soit hors de conteste? A notre avis — c'est une simple suggestion que nous soumettons à M. R. L. —, c'est à l'école de Lefèvre d'Étaples que se rattacherait Chaponneau. Son humanisme (v. p. 130 et suiv.) déjà délicat, la sympathie qu'il manifeste pour la Cour de Nérac et Marguerite de Valois (v. le « Prologue »), enfin et surtout l'accent mis sur la personnalité de Denis l'Aréopagite (adjonction probable d'un Mystère de saint Denis au mystère original), trahissent peut-être l'influence du grand Mystique de la Préréformation.

Chaponneau et son œuvre sont représentatifs d'une époque de transition : ils acceptent encore, ne fût-ce qu'extérieurement, des contraintes, des conventions médiévales nombreuses. Avec les premiers représentants de la « tragédie religieuse » étudiés par M. R. L. (et dont les productions sont parfois antérieures au Mystère de Bourges), nous nous trouvons, en principe, avoir à compter avec des « hommes nouveaux ». Ils se donnent et sont reconnus pour des novateurs en littérature ; or, dans notre pays il n'est guère de révolution esthétique à laquelle ne corresponde pas une modification profonde du sentiment religieux, et la piété propre à la Pléiade elle-même

Digitized by Google

mérite l'attention de l'historien. A plus forte raison, celle des humanistes qui, dans une mesure souvent très large, ont donné la primauté à des préoccupations religieuses, à des idées de propagande ou de polémique. La recherche quantitative de ces éléments : humanisme — propagande doctrinale — action polémique, sans négliger la dose de sentiment de dévotion personnelle, de vie intérieure, reflétés dans l'œuvre dramatique d'un petit groupe de dramaturges chrétiens au XVIe siècle a été menée par M. R. L. avec la plus sûre érudition et la plus pénétrante compréhension des nuances religieuses. Disons tout de suite que si l'on met à part le petit groupe des orthodoxes, Barthélemy, Pierre Fauveau, Boillet, dont l'œuvre est peu caractéristique, encore mal dégagée, p. ex. le *Christus Xylonicus* de Barthélemy, de la gangue médiévale, ou disparue comme celle de Boillet, il n'y pas deux des auteurs étudiés par M. R. L. qui, en dépit de tendances communes, aient la même « constitution » pieuse ou du moins la même façon de l'extérioriser. Le cosmopolite Buchanan est le maître incontesté de la tragédie latine. Son *Jephthé* est jusqu'à l'apparition des *Juives* de Robert Garnier la tragédie biblique la plus lue, la plus admirée ; mais elle est d'un dessin religieux assez indécis. L'humanisme éloquent y a plus de place que l'ardeur du Livre des Juges. A-t-elle un but polémique ? Certains auteurs protestants qui l'imitèrent y cherchaient une condamnation des vœux monastiques. A vrai dire, le grand effort « religieux » de Buchanan tendit seulement à faire proscrire, au nom des bonnes lettres, les « moralités » et les mystères légués par les âges littéraires précédents.

Au contraire, chez le maître de la scène protestante au XVIe siècle, Théodore de Bèze, est patente la conviction que le théâtre doit avoir avant tout une action édifiante et polémique. Son *Abraham sacrifiant* atteint à la puissance scénique presque contre le gré de l'auteur. Ce qu'il veut obtenir ce sont de plus austères effets : il disserte de la prédestination, il met au premier plan les deux personnages de la « Foi » et de la « Grâce » ; il symbolise les épreuves des huguenots français dans les épreuves d'Abraham chez les infidèles. Il a rompu avec la fruste théologie que le Moyen âge avait coutume de porter sur la scène : la recherche du « sens moral », des « préfigurations », même la préfiguration du Christ par Isaac, si traditionnelle, n'apparaissent à aucun moment dans cette vigoureuse composition dramatique.

L'œuvre de Des Masures, le meilleur élève de Bèze, est déjà d'une ligne moins simple. Sa trilogie *David combattant*, *David triomphant* et *David fugitif* est destinée à montrer, chez Saül puis chez David, la misère et l'impuissance de l'homme privé de la Grâce. Mais il se révèle plus dramaturge, plus psychologue de théâtre que ne l'est Bèze, et en même temps plus « séculier ». Entendez par là que son œuvre porte des traces constantes d'actualité, de « polémique d'espèces » ; ses trois tragédies ne peuvent se

Digitized by Google

comprendre si l'on n'y cherche pas la trace des événements politiques et religieux auxquels l'auteur a été mêlé. Les prêches qui en arrêtent souvent l'action renferment des diatribes contre les courtisans au moins autant que contre la papauté et les doctrines romaines. Des Masures est un type de huguenot militant : il est pourtant déjà sorti de l'âge héroïque des apôtres, auquel Bèze appartient et emprunte son incontestable grandeur.

Au surplus, Bèze et Des Masures dominent de haut le groupe des dramaturges protestants : des autres il en est comme Coignac, Antonin de la Croix, Jean Bretoz chez qui les convictions ne tiennent pas lieu de talent, et Rivaudeau et Jean de la Taille, mieux doués, sont des humanistes touchés par le réformisme religieux plutôt que des protestants actifs. Le souci de composer une tragédie régulière paralyse Rivaudeau : malgré la véhémence de ses diatribes contre les « princes des prêtres », transparent pseudonyme du clergé catholique, les lois inventées par eux, leur ignorance, leur adoration de leur ventre, malgré même quelques émouvants encouragements aux persécutés — nous sommes à l'époque du massacre de Vassy —, la tragédie *d'Aman* reste froide et de type scolaire. Pourtant Rivaudeau s'efforce au style biblique, seul avec Bèze et avec le tragique latin Philone, et il y parvient quelquefois. Jean de la Taille, dont le *Saül furieux* et les *Gabaonites* ont plus de vie dramatique que l'*Aman* de Rivaudeau, est par contre un « sénéquisant » résolu. Son attachement aux modèles antiques va souvent jusqu'au plagiat. Il veut montrer les mystères terribles de la Providence, mais toute ferveur religieuse est éteinte chez lui, tout au moins dans son expression littéraire. Il a supprimé les prêches, les actions de grâces, les allusions polémiques. Il connaît, utilise la Bible et Josèphe, mais ses pièces ne leur doivent que l'historicité de leur trame, et il la brode de formules païennes sur les ennuis de la vieillesse, les incertitudes de la destinée, etc.

Est-ce à dire qu'à la fin de la période où s'est circonscrit le bel ouvrage de M. Lebègue, la tragédie française née avec Théodore de Bèze se soit déjà « laïcisée » ? Nous répondrons volontiers qu'elle ne fut jamais tout-à-fait laïque, même dans le plus bel éclat de son époque classique. Il n'est pas nouveau de prétendre que la tragédie cornélienne et racinienne — et nous ne parlons pas ici des seules pièces à sujets proprement religieux — a une couleur, une âme « réformiste », janséniste, conçoit une religion, même païenne, comme chargée de vie intérieure sans faiblesse ni grandes effusions. La Bible d'*Athalie* est aussi véhémente et surhumaine que celle du *David* de Des Masures, et il serait aisé de trouver, dans certains traits d'*Iphigénie* ou de *Phèdre* des traces d'un assez rigide prédestinationisme...

Nous n'avons donné qu'une idée très complète de ce que les deux livres de M. Lebègue contiennent de résultats nouveaux, de points de vue féconds sur l'histoire du théâtre religieux — et du

Digitized by Google

théâtre tout court — au XVIe siècle. Sur la survivance des mystères, des « miracles » et des moralités pendant le XVIe siècle, pareillement sur les tragédies scolaires, dont la vogue chemina longtemps pour s'épanouir dans le théâtre éducatif des Jésuites. M. Lebègue a mené de patientes et lucides investigations qui ne laissent plus rien d'obscur dans ces questions réputées ingrates et que l'histoire des idées n'a pas le droit de négliger.

P. ALPHANDÉRY.

A. KOYRÉ. — **La Philosophie de Jacob Boehme.** — Paris, J. Vrin, 1929, 1 vol. in-8° de XVII-525 p. de la *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.*

Jacob Boehme est un nom que, depuis longtemps, l'histoire de la philosophie religieuse a cessé de négliger; mais quelle personnalité doctrinale donne-t-elle comme répondant à ce nom ? « Idéaliste-panthéiste inconscient pour Hegel, Boehme est le plus pur représentant de la philosophie chrétienne pour Fr. v. Baader, qui le glorifie justement pour son réalisme ; panthéiste-matérialiste pour A. v. Harlen, il apparait comme theiste-orthodoxe à Hoffmann et à Hamberger; gnostique et dualiste selon F. Baur et A. Stöckl, qui lui reproche d'avoir renouvelé le manichéisme, il est, pour Martensen, profondément chrétien d'intention et verse dans le panthéisme, pour ainsi dire, par inadvertance. Tandis que, selon Lasson et Deussen, sa conception de Dieu n'a absolument rien de chrétien, Wynecken proclame que nul mieux que Boehme n'avait compris le sens de la conception chrétienne de Dieu » (p. IX.) Toutes définitions qui contiennent une part de vérité et une part d'erreur. M. K. n'en rejette formellement aucune et, dans son livre qui nous paraît bien réaliser le maximum de précision auquel on puisse atteindre en la matière, il se refuse « à donner à l'œuvre et à la pensée de Boehme une précision conceptuelle trop arrêtée et une netteté rationnelle trop grande.» Le penseur religieux, le seul qui soit justiciable ici de notre examen, est chez Boehme d'une complexité que ses contemporains, ses amis, ses plus proches disciples, un Frankenberg, un David v. Schweinitz n'ont pas soupçonnée. Ils ne voient en lui que l'illuminé, le mage, l'homme à visions dont la vie et l'œuvre sont dès sa jeunesse tout présages et sens caché.

En fait, cela aussi il l'a été : M. Koyré ne relève dans son œuvre aucun témoignage de vision ni de révélation autre que la « vision » et la « révélation » métaphysiques; mais, après l'*Aurora*, Boehme a cru à sa mission positivement reçue de Dieu, il s'est donné comme porteur d'une « connaissance » nouvelle et définitive des grands

Digitized by Google

mystères, nature de Dieu, de la Trinité, des Anges, de la Création, de tout ce qui est « Dieu et expression de Dieu ». C'est la « lumière de la seconde naissance », lumière qui se substitue à la révélation par les Écritures. Ou plutôt, Boehme, qui use et abuse de l'interprétation allégorique, entend par ce moyen corriger les choses déraisonnables que le sens littéral fait dire au « cher homme Moïse ». C'est une nouvelle Écriture, un Troisième Testament issu des deux premiers comme l'Évangile éternel joachimite. L'homme intérieur, l'esprit régénéré peut aller bien au delà de la raison terrestre, la seule que portent les glossateurs sous leur « petit bonnet » : lui perçoit la vérité de Dieu. A un point de son évolution spirituelle, il est initié à la langue « naturelle », cette *Natursprache* qui est celle du Paradis et que l'homme charnel ne comprend plus. (Remarquons ici que, pas plus que la *lingua ignota* de sainte Hildegarde, cette *Natursprache* ne doit être confondue avec un parler glossolalique, car elle est objet de connaissance intérieure et non moyen de manifestation.) Boehme ne se prononce pas contre la valeur religieuse de l'Écriture, mais d'une part il la traite avec le maximum de liberté, une liberté à laquelle n'atteignirent que peu d'*explanatores Scripturarum*, de l'autre il ne la tient pas pour indispensable et admet que, sans son secours, bien des infidèles, des non-chrétiens appartiennent et ont appartenu à l'Église invisible des élus. Au surplus, « le problème de la valeur des formes positives de la religion, connexe à celui de la valeur de l'Écriture sainte », était déjà embarrassant pour un Franck et un Weigel. On trouve chez Franck un relativisme historique, chez Weigel la doctrine de l'Écriture *objectum* et vérification de l'inspiration. Boehme suit fidèlement la route tracée par ces penseurs. Il va même un peu plus loin qu'eux. »

A ces traits ne se réduit pas la physionomie d'hétérodoxe que le théosophe de Görlitz porte dans l'histoire de la pensée luthérienne. L'occultisme a voulu l'accaparer en le déformant. Il n'en reste pas moins que Boehme apparaît encore, dans le livre admirablement lucide de M. Koyré, comme un mystagogue authentique, le Maître d'une sagesse qui charrie des éléments très mêlés, gnose chrétienne et cabbale juive, magie, astrologie, hermétisme paracelsien, manichéisme et triévisme hérités du Moyen âge latin. La « Sophia », gloire et splendeur de Dieu (d'ailleurs empruntée sans doute à Weigel), le symbolisme des lettres et des nombres, les sept « essences » ou qualités de la nature divine, qui font songer à la série des *sephiroth*, la théorie du *limbus* (ou de la *Tinctur*) ou de la *matrix*, de dessin si cabbaliste, la métaphysique du « feu », opposée à la théologie orthodoxe de la « lumière », le Cosmos d'images si analogue à un plérôme basilidien, un émanationisme incontestable (pp. 344-345), etc., ce sont là quelques-uns des éléments, mais non tous, de ce syncrétisme qui porte tant de traces de son époque. M. K. a parfaitement indiqué aussi que le symbolisme des sciences « secrètes » et particulièrement

Digitized by Google

de l'alchimie avait été adopté par tout le mouvement antiscolastique du XVIe siècle et même de l'âge antérieur : « C'était déjà par des formules et des comparaisons alchimiques que Maître Eckart expliquait ou plutôt amplifiait le processsus mystique » (p. 45). De même l'« astrologisme », la théorie des fluides sidéraux est-elle chez Boehme un produit du « vitalisme » ambiant.

A ces apports savants et que les lectures — ou simplement le milieu schwenkfeldien et paracelsiste — explicuent chez Boehme, s'amalgament des notions dont le schématisme populaire contraste avec la subtilité parfois presque immatérielle de son analyse métaphysique. L'anthropomorphisme, si flagrant, aboutit souvent à des images « enfantines », dit M. Koyré, lorsque Boehme décrit Dieu et les anges. Le *Pomp*, réplique céleste du monde sensible et en même temps *Vorbild*, image préexistante de ce même monde, a les couleurs d'un paradis folklorique...

La « mythologie » de Boehme présente d'autres traits encore : M. K. nous met en garde contre le danger qu'il y aurait à vouloir les coordonner trop rigoureusement : « A vrai dire, ce n'est pas une « doctrine » [que la doctrine de Boehme] ; c'est une vision du monde que Boehme exprime par des symboles, symboles qui ont toute l'évidence de la réalité sensible, mais en même temps toute son obscurité » (p. 343).

Cette « vision du monde », il est évident que seuls les yeux intérieurs de Boehme pouvaient la voir telle qu'il la rapporte, mais encore ici sa personnalité ne s'était pas à ce point abstraite de toute tradition, de toute influence livresque qu'on ne rencontre dans son œuvre de nombreux ressouvenirs de la mystique allemande, voire luthérienne, antérieure à l'*Aurora*. « En fait, dit M. K., c'est la doctrine de la mystique allemande du Moyen âge qui revit dans les écrits des spiritualistes protestants. Le renoncement à soi-même, à la *Selbheit*, la mort du « moi », l'abandon et la séparation sont des thèmes communs à Schwenkfeld, à Franck, à J. Boehme, à la *Théologie germanique* et à Tauler » (p. 483) et lorsque, dans la *Psychologia vera*, Boehme paraît produire un terme nouveau et une notion nouvelle, l'*Ungrund*, l'Absolu absolument indéterminé, le terme seul est nouveau, car M. K. identifie cette notion à celle du « Bien divin » de la mystique allemande traditionnelle, sans préjudice, selon nous, d'une identification possible avec le βυθος du gnosticisme classique. Des mystiques du bas Moyen âge il avait aussi, comme tous les spiritualistes allemands du XVIe et du XVIIe siècles, l'individualisme intransigeant, et, dès lors, il ne pouvait que se poser, comme les Schwenkfeld et les Weigel, en adversaire résolu de la doxie luthérienne. « Ce qu'ils voyaient en elle, c'était, avec l'*imputativa justitia* et le salut par la foi, une doctrine qui détruisait dans l'homme le sentiment de sa responsabilité personnelle, ainsi que la vie spirituelle proprement dite et même la vie religieuse de l'individu, qui remplaçait la communion de l'âme avec

Digitized by Google

Dieu par la croyance en la valeur de certains rites ; qui de la foi elle-même faisait un rite, se contentant d'une adhésion formelle, d'une acceptation intellectuelle de la vérité, de l'efficacité d'un enseignement doctrinal et de l'historicité d'un fait — le salut par le Christ — pour garantir au fidèle son salut éternel. » (p.479). Il serait, pensons-nous, d'un vif intérêt et bien révélateur de comparer, dans leur position à l'égard de cette *fides historica* qui ne date pas de Luther, l'école de Windesheim (nommément l'auteur de l'*Imitation*) et Jacob Boehme. Pour l'un et l'autre le but et la mission de l'homme sur terre consiste dans l'imitation du Christ, l' « imagination » en Dieu, l'« imagination » (ne pourrait-on dire : l'imaginification ?) en Christ. Sous réserves, cela va sans dire, des conséquences entraînées, dans la doctrine de Boehme, par un christocentrisme presque illimité : pour le chrétien de Görlitz, encore excité peut-être par sa lutte contre les *Titulchristen*, « c'est en Jésus, de plus en plus, que se concentre le divin en Dieu, et, de plus en plus, avec la dépersonnalisation des « personnes » divines et de la divinité abstraite ou supranaturelle, c'est Jésus qui fait véritablement figure de Dieu. Cœur et lumière de Dieu, centre de son être, perfection de sa personnalité, c'est lui qui est le Dieu en Dieu. En outre, c'est Jésus qui s'incarne et trouve dans la personne du Christ l'*objectum*, le *Gegenwurf* éternel qui révèle Dieu dans le fini » (p. 499. Et, au risque de paraître simplifier à l'excès des notions infiniment complexes et qui n'ont été démêlées par M. K. que grâce à une rare puissance d'analyse, nous dirions que ce sabellianisme final n'est pas l'une des moindres curiosités de la théosophie boehmienne. Sabellianisme, réel ou d'apparence, qui n'est qu'une conséquence assez logique du personnalisme religieux de Boehme : son « roman métaphysique », « fort obscur, confus et décousu », mais qui est au premier chef un roman autobiographique, a besoin d'une unité de lien moral qu'il trouve en Christ et que peut-être, plus trinitariste, il risquerait de perdre promptement : « Le Dieu trop personnel et trop vivant de Boehme peut difficilement être conçu comme une trinité de personnes » (p. 262) et M. K. tient la doctrine de la Trinité des personnes pour un placage dans l'œuvre de Boehme, mal adapté à sa pensée, une concession à la doxie courante.

Nous n'avons point entendu fournir ici un « compte-rendu » du très beau livre de M. Koyré : il est de matière trop riche, d'analyse trop nuancée, de prospection trop minutieuse pour se prêter à une mise en formules simples. Nous serions les derniers à reprocher à l'auteur de n'avoir pas donné d'*index moralis* de son livre : c'eût été une trahsion envers la pensée boehmienne. Et c'est proprement cette abondance, cette ductilité des notions qu'on peut tirer de cette « doctrine » qui expliquent à la fois sa fortune énorme et les déformations qu'elle a pu subir. Innombrables sont ceux qui l'ont sollicitée au profit de leurs propres systèmes. En dehors de disciples assez directs comme Fr. v. Baader, Schelling et Saint-Martin, ses

Digitized by Google

débiteurs ne lui ont demandé que des « suggestions » et des « inspirations », souvent des emprunts tout verbaux ou d'images symboliques. « Dans le nombre de « ceux qui l'ont lu », dit M. Koyré, nous pourrions rencontrer des gens que rien, de prime abord, ne semblerait devoir ou même pouvoir rapprocher entre eux : Newton et Bengel, Comenius et Fludd, Milton et Gichtel, Poiret et Leibniz, Sir Henry More et Friedrich Œtinger, Hamann et Blake, des quaquers et des martinistes, des philadelphes et même des francs-maçons » (p.504). Plus « tous les *dii majores minoresque* » du romantisme et de l'idéalisme allemands, dont aucun, sauf Baader et Schelling, « ne s'était imposé une longue étude de l'œuvre du théosophe ». Aux uns et aux autres, Boehme est apparu comme le dispensateur d'un sorte d'initiation où se confondaient les mythes de la gnose antique et la mystique spéculative des cloîtres médiévaux. L'individualisme religieux que Boehme porte à l'état exaspéré avait aussi pour eux valeur de méthode. Seul cependant il semble que Schelling ait dû à Boehme les éléments positifs de sa théodicée : « l'idée de la nature divine, du fond obscur, celle du divin en Dieu » portent nettement la marque du philosophe de Görlitz et Schelling ne cherche pas à dissimuler sa dette vis-à-vis de lui. Mais nous comprenons mal que nul de ses disciples, éloignés ou proches, et même parmi ces derniers Saint-Martin, le « philosophe inconnu », qui a tant fait pour la diffusion de la doctrine de Boehme, nese soit assimilé l'essentiel, selon nous, de sa « religion » : ce christocentrisme, ce « christisme », dirons-nous mieux, qui seul élimine les contradictions en apparence irréductibles de « la pensée obscure et confuse de ce barbare génial ».

P. Alphandéry.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Bibliographie Bouddhique. Buddhica. Documents et Travaux pour l'étude du Bouddhisme publiés sous la direction de Jean Przyluski. Deuxième série : Documents, t. III, janvier 1928-mai 1929. Librairie orientaliste Paul Geuthner. — La série *Documents* de BUDDHICA a commencé sa publication annuelle de bibliographie bouddhique. Le premier fascicule va de janvier 1928 à mai 1929. Les suivants iront de mai à mai. Dans une note liminaire, M. Przyluski expose succinctement les raisons de cette bibliographie. Elle répond à un trop pressant besoin pour qu'il soit utile de les répéter. Il semble que ses auteurs aient envisagé du premier coup toutes les faces du problème qu'ils avaient à résoudre et apporté toutes les commodités que le public pouvait attendre de leur ouvrage. Voulant se tenir à égale distance du simple catalogue et de l'étude critique, ils ont dû renoncer à l'uniformité pratiquement irréalisable. Une partie des notices est leur œuvre, l'autre est empruntée aux comptes rendus donnés par des revues spécialisées françaises et étrangères. Cette méthode va ainsi chercher, là où elle se trouve, l'appréciation la plus qualifiée. Le détail gagne en valeur ce que l'ensemble perd en apparence.

Les lecteurs de la bibliographie goûteront cet éclectisme et la double information qu'il leur apporte et sur les ouvrages et sur l'opinion qu'en ont les meilleurs juges. Je ne redouterais pas de voir la partie analytique encore plus développée. Dans bien des cas, la table des matières d'un livre ne renseigne pas seulement sur son contenu, elle en révèle l'esprit et la méthode. Il n'y a plus qu'un mot à ajouter pour le qualifier si l enom de son auteur n'y contribue déjà.

Une autre question importante était le groupement par disciplines et même le groupement en catégories des nombreuses disciplines qui gravitent autour du Bouddhisme. De cet arrangement dépend la réduction au minimum du chevauchement des ouvrages d'une rubrique sur l'autre. Celles-ci sont au nombre de huit : I. Généralités. — II. Editions de textes, traductions, catalogues, dictionnaires, glossaires. — III. Philologie et exégèse. — IV. Histoire et expansion du bouddhisme. — V. Légendes, doctrines, philosophie. — VI. Discipline et culte. — VII. Art, archéologie, épigraphie. — VIII. Actualités.

Digitized by Google

La bibliographie ainsi présentée en tableaux permet de juger d'un coup d'œil du développement ou du retard de certaines études.

Le seul index des noms d'auteurs, auteurs d'ouvrages et d'articles et auteurs de comptes rendus, montre le nombre croissant, parmi les premiers, des érudits indous et surtout japonais. Enfin un index géographique distribue entre les pays orientaux les matières traitées et facilite encore la recherche. Indépendamment des commodités qu'elle offre aux travailleurs, la Bibliographie bouddhique développe une vue panoramique des études asiatiques infiniment précieuse pour l'orientation future des efforts.

J. BACOT.

Siegfried PASSARGE. — **Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem.** Mit 153 Abbildungen. München, J. F. Lehmann 1929, in-8°, 460 p., 15 Mk. — Le « problème juif » a été étudié souvent déjà par les théologiens, les historiens, les archéologues, les économistes, de sorte qu'il n'est pas facile de dire du nouveau sur ce sujet. M. Passarge, professeur de géographie à l'Université de Hambourg, s'est placé à un point de vue particulier en s'occupant du judaïsme. Il a examiné les rapports du peuple juif, depuis ses origines jusqu'à nos jours, avec le pays qu'il habitait, avec le milieu dans lequel il vivait. Puis, il s'est efforcé d'expliquer les traits caractéristiques des Juifs suivant la méthode ethnologique, c'est-à-dire en comparant leurs rites et leurs usages religieux et populaires à ceux des peuples primitifs.

On conviendra qu'une tâche pareille n'était pas facile. Comme les plus anciens documents concernant le judaïsme ne remontent guère au delà de l'exil babylonien, on se voit, presque toujours, forcé de se contenter d'hypothèses au lieu de pouvoir établir des faits solidement démontrés.

Cela devient particulièrement grave, quand il s'agit de porter des jugements sur une collectivité qui existe encore et qui, comme le judaïsme, a joué un rôle important dans l'histoire de l'humanité. Or, il me semble que l'auteur aurait dû être plus prudent qu'il ne l'a été sous ce rapport, surtout lorsque, comme il l'avoue lui-même, il n'est pas hébraïsant et ne connaît que vaguement la Bible. Il aurait donc dû se renseigner auprès de gens compétents et non pas dans des ouvrages du XVIII^e^ siècle avant de répéter, à propos des Juifs, les accusations que les antisémites de tous les temps et de tous les pays ne cessent d'exprimer contre eux et qu'il est inutile de réfuter, puisqu'il n'y a de pires sourds que ceux qui ne veulent pas entendre.

Où l'auteur trouve-t-il, par exemple, que, de nos jours encore, une partie de la doctrine juive n'est transmise que verbalement et que les rabbins, qui ne connaissent pas cette doctrine secrète, ne sont pas considérés comme complètement dignes de leurs fonctions ? Cela est absolument faux.

Il faudrait remplir des pages entières, si l'on voulait relever toutes

Digitized by Google

les erreurs grossières disséminées dans cet ouvrage prétendu scientifique.

Cela est d'autant plus regrettable que, selon notre avis, l'idée fondamentale de l'auteur n'est pas du tout à rejeter. Nous croyons, au contraire, que pas mal de passages difficiles de la Bible et de la littérature talmudique peuvent être expliqués si l'on se place au point de vue de M. Passarge, à la condition pourtant que l'on connaît à fond et l'histoire et la religion des Juifs

M. G.-R.

B. JACOB. — **Auge um Auge. Eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament.** Berlin, Philo-Verlag, 1929, in-8°, VI-143 p., 4 Mk. — L'expression bien connue « œil pour œil, dent pour dent » (Exode, 21, 23 et suiv., Lévitique 24, 19 et suiv., Deutéronome 19, 21) est généralement prise dans le sens qu'il fallait crever l'œil, etc., à celui qui avait fait crever l'œil, etc., de son prochain. La conséquence directe de cette interprétation a été que l'on a toujours reproché à la législation juive sa cruauté, surtout en faisant ressortir le caractère opposé de la doctrine chrétienne exprimée dans le passage analogue du Sermon de la Montagne.

M. J., rabbin à Dortmund, a démontré, dans une communication faite au V^e^ Congrès des orientalistes allemands, que cette interprétation était erronnée, et, dans sa nouvelle publication, il insiste encore davantage et multiplie les preuves pour faire voir que ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne connaissent ce qu'on appelle couramment le *jus talionis* et que le terme hébreu *taḥat*, traduit généralement par la préposition *pour*, signifie en réalité, comme l'assyro-babyl, *Kîma, en remplacement* de... Le législateur biblique ne tient pas du tout à préciser ce qui doit être fait au coupable mais ce que doit recevoir celui qui a été endommagé. Or, il ne lui serait d'aucune utilité, si le malfaiteur perdait un œil, une dent, etc., mais pour lui, il s'agit avant tout que le mal qui lui a été fait soit réparé autant que possible. Dans le cas particulier il ne peut donc être question que d'une amende pécuniaire. Tu donneras *Ajin taḥat ʿAjin* ne peut donc signifier que : Tu donneras à celui qui a été privé d'un œil quelque chose, qui, en une certaine mesure, est à même de lui remplacer ce qu'il a perdu, et il faut traduire : **Tu donneras la valeur d'un œil en remplacement d'un œil.**

On pourrait objecter contre cette interprétation que le premier *ʿAjin* signifie *œil* et non pas **la valeur d'un œil** et que le législateur aurait dû ajouter le terme désignant *la valeur de...* Mais M. J. montre (p. 36 et 37) qu'on trouve toute une série de passages dans l'A. T. où l'expression **donner une chose** signifie donner **la valeur** d'une chose.

Les exégètes juifs étaient donc dans le vrai quand ils ont toujours prétendu que le judaïsme ne connaissait pas de *jus talionis* proprement dit et que, dans la loi en question, il s'agissait exclusivement d'une

Digitized by Google

amende pécuniaire. Il n'en est pas autrement quant au fameux passage du Sermon de la Montagne, où il est hors de doute que l'auteur ne peut pas avoir pensé au *jus talionis*. Dans ce cas il aurait dû dire : Il vous a été dit **œil pour œil**, mais moi je vous dis si quelqu'un vous crève un œil, faites vous crever encore l'autre. M. J. essaie de prouver que toutes les antithèses sont dirigées, en réalité, non pas contre les lois juives, mais contre les usages païens et que, dans notre cas particulier, l'auteur de l'Évangile a voulu faire dire à Jésus qu'il ne faut pas maltraiter même celui qui a commencé à nous offenser, mais il faut, au contraire, présenter la joue gauche à celui qui nous a frappé sur la joue droite.

L'ouvrage de M. J. contient un grand nombre d'observations et d'explications ingénieuses qui jettent une lumière toute nouvelle sur des passages bibliques faussement interprétés par les exégètes. Il mérite d'être lu et étudié par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du judaïsme et du christianisme. M. Gr.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Franz Feldmann und Heinr. Herkenne. 1. Band. 1. Abteilung. Das Buch Genesis übersetzt und erklärt von Paul Heinisch. Bonn, Peter Hanstein, 1930, in-8°, XII-436 p., 15 Mk. — L'auteur, professeur de théologie catholique à Nymègue, ne s'est pas caché les difficultés que comporte la publication d'un commentaire de la Genèse. Il était même persuadé que sa conception du Pentateuque et son Commentaire, en général, seraient désapprouvés dans bien des milieux. S'il s'est tout de même décidé à faire paraître son ouvrage, c'est par ce qu'il espérait pouvoir rendre service à ceux qui n'ont pas une idée préconçue sur l'origine et la rédaction finale de la Genèse.

Quelques-unes de ses explications sont, en effet, curieuses. Selon lui, les récits de la création du monde et des premières générations de l'humanité présentent une partie de la tradition originale de l'humanité, qui d'abord était transmise par voie orale chez les différentes nations, tandis que beaucoup plus tard seulement elle a été fixée par écrit. C'est par là que s'expliquent, d'un côté, les différences dans la Genèse elle-même et, de l'autre, celles des récits étrangers. Ceci amène, naturellement, l'auteur à faire partout la distinction entre le contenu historique et la forme du récit. On lui objectera, sans doute, que cette méthode n'est guère préférable à la méthode critique, puisque, dans l'un et l'autre cas, on est forcé d'interpréter le texte biblique non pas selon le sens littéral des mots, mais selon des idées subjectives.

En réalité, le commentaire de M. H. ne contient pas beaucoup d'idées nouvelles, mais il rendra quand même des services par l'exposition claire et nette des problèmes et par les notices bibliographiques ajoutées à toutes les parties de son ouvrage. M. Gr.

Digitized by Google

Rupert STORR. — **Die Froemmigkeit im Alten Testament.** Volksvereins. Verlag M. Gladbach, in-8°, 295 p. — L'esprit général dans lequel est conçu le présent ouvrage sur la Piété dans l'A. T. ressort des deux phrases suivantes que nous trouvons dans l'introduction. Tout l'A. T. est formé d'une seule entité et suivant des principes uniformes, partout il y a un seul et même esprit, l'esprit de Dieu. — Nous avons donc le droit d'utiliser les sources dans la forme actuelle, mais il faut toujours nous dire que nous n'avons pas devant nous des produits du travail humain, que nous n'avons pas non plus affaire à des documents qui veulent être une émanation de l'âme humaine, mais à des documents, qui « *Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem* ». Il va donc sans dire que l'auteur se gardera bien de se laisser influencer par les travaux des critiques modernes de la Bible. Il ose à peine admettre que le Pentateuque contient des additions postérieures et que la seconde partie du livre d'Isaïe se rapporte au temps de Cyrus. Cela fait que toute la première partie du livre relatant l'évolution historique de la piété dans l'A. T. est sans valeur scientifique. La seconde partie, qui traite de la structure intérieure de la piété de l'A. T., peut rendre service, parce qu'elle donne un aperçu systématique des éléments qui constituent la piété de l'A. T., tandis que la troisième partie sur la valeur religieuse et morale de la piété de l'A. T. contient presqu'exclusivement des appréciations personnelles et, par contre, sans intérêt pour ceux qui veulent connaître, d'une manière objective, le caractère de l'Ecriture Sainte.

M. G.-r.

Zam BHOTIVA. — **Asia Mysteriosa.** Préface de F. Divoire. Etudes par Maurice Magre et J. Marquès-Rivière. Paris, Dorbon aîné, 1929. Un vol, in-8° de 152 pages avec figures. — Le poète Maurice Magre qui a donné à ce livre une chaleureuse préface nous affirme qu'il contient la preuve que l'on peut « communiquer par une méthode basée sur les nombres avec des personnages qui habitent l'Himalaya et de recevoir de ces êtres pleins de sagesse des conseils sur la vie, des aperçus philosophiques sur le monde et la prévision partielle de l'avenir... » Cette confrérie mystérieuse est connue des occultistes sous le nom d'Agartha ou encore de Grande Loge Blanche. Elle détiendrait une sorte de gnose ou mieux un Saint-Graal dont les rayonnements perceraient de loin en loin les ténèbres de l'Occident. Quelques élus se sont approchés spirituellement de ce foyer de connaissance, Apollonius de Tyane, Christian Rosenkreutz, le voyageur Paul Lucas, Swedenborg, Anne-Catherine Emmerich, Saint-Yves d'Alveydre et — cela va sans dire — Mme Blavastky. Mais voici que, dans l'année 1908, à Bagnaia, petit bourg du Viterbais, un mystérieux ermite, le P. Julien, qui n'était autre qu'un de ces « sages » venu des monastères himalayens jusque dans la campagne romaine, a révélé à un ami de

Digitized by Google

M. Zam Bhotiva une méthode qui permet infailliblement de se mettre en communication à travers l'espace avec les « sages » restés au cœur de l'Asie... L'auteur expose avec beaucoup de talent et de libéralité la méthode et les enseignements qu'elle lui a permis de recueillir. Un ou deux humbles textes, moins séduisants peut-être, mais dûment contrôlés, emporteraient plus sûrement notre conviction que cette *paradosis* théosophique. P. A.

André Paul. — **L'unité chrétienne. Schismes et rapprochements.** Paris, Rieder, 1929, un vol. in-16 de 392 pages, dans la collection « Christianisme ». — A part le grand divorce des églises grecque et latine au moyen âge, et la Réforme au XVI^e^ siècle, est-il beaucoup de schismes connus du public même « éclairé » ? Le livre de M. A. Paul, très nourri de faits bien établis, bien classés, écrit avec sérénité et même avec un fond d'optimisme qui le rend encore plus sympathique, apprendra à beaucoup de gens combien les églises se sont fréquemment scindées, morcelées, quelquefois à l'amiable, plus souvent à la suite de cruels déchirements, combien aussi, à toutes les époques de l'histoire chrétienne, les « conciliateurs » ont été nombreux, patients, héroïques parfois en leur bonne volonté. Certains faits présentent un passionnant intérêt humain, là où le lecteur ne s'entend à trouver qu'abstraction théologique : ainsi en est-il de l'essai de rapprochement entre les Luthériens et Catholiques auquel travaillèrent avec une foi généreuse des esprits très divers, de Spinola à Molanus, de Bossuet à Leibniz ; ainsi du schisme vieux-catholique qui fut une tragique crise de conscience et ne se réduit pas, comme on le croit trop souvent, à la révolte individuelle d'un Döllinger ; ainsi enfin de l'émouvante série d'efforts que notre jeune siècle, en dépit des convulsions politiques et de la guerre qui l'a meurtri, a tentés pour éteindre les schismes: des institutions multiformes, fédérations, congrès, conciles, qu'il a mises sur pied — un pied parfois chancelant — pour ramener la paix et l'unité sur le terrain religieux. M. A. Paul dégage, en cours de route, la psychologie de certains groupes qui s'affrontent raidis dans un « esprit de corps », qui éternisent les malentendus verbaux, les arguties du respect humain. « Le bon abbé Portal nous dirait que le rôle des théologiens consisterait alors à trouver des formules diplomatiques au meilleur sens du terme... » (p. 375) « Mais d'autres théologiens ne seraient-ils pas prompts à crier au « compromis », au « nivellement » ? (p. 372). Au demeurant, l'individualisme religieux qui travaille de larges régions de l'Europe — la Russie post-révolutionnaire, l'Allemagne en pleine crise Kirkegaardienne — ne rendrait-il pas vite caducs les accords les plus diligemment dressés ?...

Il reste que, pour un examen objectif et tel que le poursuit en ce moment le « Comité national d'études sociales et politiques », le livre de M. André Paul fournit la plus précieuse documentation sur le problème de l'Union des Églises. P. A.

Digitized by Google

Beati in Apocalipsin libri duodecim. edited by Henry A. Sanders. Rome, 1930, American Academy in Rome. XXIV[e]-65 p., gr. in-8° avec 3 planches en héliogr. — Beatus est surtout connu par la lutte sans merci qu'il mena contre les adoptionistes de la seconde moitié du VIII[e] siècle. Il est, dans la polémique théologique du haut Moyen âge, peu de réquisitoires aussi passionnés que les deux *epistulae ad Elipandum* écrites par le moine de Liebana. Sur la fin de sa vie il un commentaire de l'Apocalypse qui nous est parvenu dans un certain donna nombre de manuscrits dont quelques-uns somptueusement enluminés. Florez, l'auteur de l'*España sagrada*, en donna une édition assez chaotique en 1770. L'œuvre méritait d'être remise en une plus exacte lumière ; M. H. A. Sanders nous la rend dans une édition rigoureusement critique, et ce commentaire apparaît avec ses vraies caractéristiques, déjà indiquées par W. Bousset (*Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, surtout pp. 68-69). C'est une compilation des commentaires de Victorien, d'Apringius de Beja et de Ticonius, avec çà et là des fragments empruntés à Grégoire le Grand (Homélies sur *Ezéchiel* et *Moralia*). L'ensemble procède de la polémique rigoriste, presque donatiste, dans sacr itique contre les faux prophètes, les moines impurs. Par son tour direct, son ton de spontanéité agressive, son exaltation souvent puissante, c'est le type même de l'apocalypse espagnole, animée d'un esprit singulièrement voisin de celui de l'*Indiculus luminosus* d'Alvare, aux antipodes d'une glose scolaire, d'une eschatologie froidement allégorique.

P. A.

Dom Henri LECLERCQ. — **L'ordre bénédictin.** Paris, Rieder, 1930, un vol. de la « Bibliothèque générale illustrée », pet. in-4° de 64 pages de texte avec 60 planches hors-texte en héliogravure. — En une soixantaine de pages, il fallait faire rentrer une « image » de l'ordre bénédictin, principes, évolution vie intérieure et extérieure. Dom H. Leclercq y est parvenu, et c'est déjà pour ce livre un mérite très grand ; il en possède d'autres. On ne s'étonnera pas outre mesure de le voir faire trop bon marché des nuances de l'ascèse dans les religions antiques, et même quelque peu sacrifier les premières formes du monachisme chrétien pour arriver plus tôt à l'histoire de la « famille de saint Benoit », et on saura beaucoup de gré à D. Leclercq d'avoir tracé cette histoire d'une plume qui n'est pas celle du panégyriste « quand même », qui n'oublie pas, dans l'admiration des triomphes de la règle, les quelques faiblesses ou lacunes de l'application. Dans ces triomphes bénédictins il en est même un que D. Leclercq ne nous paraît pas avoir mis en pleine lumière. C'est la *stabilitas* bénédictine substituée à la discipline assez relâchée, quant au « séjour », dans les monastères martiniens et qui menaçait d'inonder l'Europe occidentale de gyrovagues. Mais Dom Leclercq, comme D. Cuthbert Butler, dans son *Monachisme bénedictin*, nous a donné une vivante physionomie de

Digitized by Google

cette réforme bénédictine, qui aux exigences de l'ascétisme oriental, même tempérées par Lérins, opposa son équilibre psychologique si délicat entre le travail et la prière, agit sur les âmes avec cette *discretio* que saluait en elle avant tout autre mérite saint Grégoire le Grand. Dom Leclercq eût pu la signaler encore chez ses mystiques, un saint Anselme, un saint Bernard, même une sainte Hildegarde et le groupe des visionnaires de Helfta : chez eux l'extase n'abolit jamais la mesure comme chez certains spéculatifs d'autres familles religieuses. Parallèlement dom Leclercq a indiqué les étapes de l'œuvre « sociale », économique de l'ordre, du défrichement au propre et au figuré de l'Europe méridionale. L'ordre bénédictin a certes travaillé à la conservation des lettres antiques, à la constitution du « matériel pédagogique » du Moyen âge latin, mais peut-être a-t-il plus fait encore pour la civilisation matérielle : la formule « sanctuaire, asile, entrepôt », que D. L. applique au monastère bénédictin nous semble excellente, et aussi l'affirmation que « l'histoire économique des monastères est à peine ébauchée ».

D. L., nous l'avons dit, ne dissimule pas les défaillances de l'ordre et surtout son erreur de n'avoir pas su, au XIII^e siècle, s'adapter aux exigences nouvelles de la piété : d'où le fait évident qu'il fut distancé, et dans une certaine mesure supplanté par l'institution des Mineurs et des Prêcheurs (p. 59). Mais les dernières pages de cette histoire nous disent le brusque réveil que fut la création de Saint-Maur, la période éclatante du bénédictinisme français aux XVII^e-XVIII^e siècles, celle qui a imposé au titre de « bénédictin » un sens désormais immuable, celui de savant que ne saurait lasser la plus longue, la plus minutieuse recherche, type qui a maintenant acquis une sorte de valeur folklorique.

Les planches sont très judicieusement choisies pour illustrer cette double activité de l'ordre qui, selon les époques, a beaucoup bâti et beaucoup lu : d'excellentes héliogravures nous font aller du Mont Cassin à Saint-Germain-des-Prés en passant par Saint-Benoit-sur-Loire, Cluny, Paray-le-Monial, et visiter une galerie de portraits qui relie saint Grégoire le Grand au cardinal Pitra en passant par Mabillon.

P. A.

Pierre POMPONAZZI. — **Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements.** Première traduction française avec introduction et notes par H. Busson. Un vol. de la collection « Textes du christianisme ». Paris, Rieder, 1930, 296 pages in-8° écu. — Pietro Pomponazzi — Pomponace — était connu et classé dans l'histoire de la philosophie comme l'auteur du *De immortalitate animae* (Bologne, 1516) ouvrage déjà subversif. M. Henri Busson, qu'une thèse excellente sur les sources et le développement du rationalisme au XVI^e siècle a mis au premier rang des historiens actuels des idées à l'époque de la

Digitized by Google

Renaissance, nous révèle l'importance du *De incantationibus* du philosophe mantouan. Avec des points faibles, médiévaux encore (surtout son astrologisme), Pomponace n'en a pas moins opéré une révolution dans la façon de concevoir le surnaturel, a tué la vieille démonologie, a surtout écrit « le livre de l'avenir » sur le terrible sujet du miracle. Et en montrant son origine humaine, le « prestige » psychologique auquel il se réduit, en devinant l'importance de la foi dans les guérisons, il a transformé toute une face de la religion de son temps et du temps qui suivra. M. Busson n'affirme pas que Pomponace ait été lu effectivement de tous ceux que sa pensée a animés, mais il est indéniable qu'à des degrés divers un Jean Wier, un Rabelais, un Montaigne ont été « pomponaciens » plus ou moins consciemment, et après avoir lu les *Enchantements*, on comprendra mieux le tribut de reconnaissance qu'apporte à Pomponace Pierre Bayle dans l'article qu'il lui consacre et dont le ton presque panégyrique a surpris quelques commentateurs du *Dictionnaire* (v. à la suite de l'article *Pomponace* la note D et surtout *in fine* sur les miracles de *foi*).

P. A.

Paul VULLIAUD. — **Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e siècle d'après leurs archives originales.** Paris, 1929, Librairie critique Emile Nourry. Un vol. in-8° de 391 pages. — M. Vulliaud dont l'érudition et la patience nous ont déjà valu, sur des sociétés secrètes, plusieurs précieuses monographies, nous donne aujourd'hui, dans l'excellente *Bibliothèque des initiations modernes*, une étude sur un groupe de rosicrucien que des documents d'une insigne abondance permettent de connaître dans son moindre détail, dans tout l'imprévu de son étrange doctrine. Jean-Baptiste Willermoz, mercier lyonnais et « chancelier de l'ordre écossais de la Stricte Observance », dans le dernier tiers du XVII^e siècle, a transcrit la plupart des protocoles des séances où se constituait l' « Ordre des chevaliers bienfaisants de la Cité Sainte ». Les « archives Willermoz » que nous ouvre M. Vulliaud contiennent cette transcription et en outre des correspondances d'affiliés, des manuscrits initiatiques, des rituels, des listes de membres de ce petit groupe... Tout ou presque tout y est intéressant pour la psychologie d'une secte composée d'hommes de condition et de culture moyenne dans une grande ville de France à la fin « du siècle des lumières ». Le bon Willermoz enregistre sans relâche, pour notre plus grand profit, et c'est un mélange savoureux de dogmatisme ingénu, de philosophie toute verbale, d'histoire et d'ethnographie enfantines..., le tout composant une gnose qui porte constamment la marque de son temps. Il va sans dire que le mesmérisme, que les « sommeils » y tiennent une large place, et les « traditions occultes » y ont souvent l'air d'une inconsciente caricature des systèmes d'un Pernety et d'un Court de Gèbelin. Mais on trouvera en outre, dans cette visite si diligemment organisée par M. Vulliaud, de bien curieuses précisions

Digitized by Google

sur l'intimité morale de ce Martines de Pasqually dont le Dr Papus s'était fait l'ardent panégyriste. De mesquines ambitions, des rivalités de porte à porte dûrent souvent diviser cette petite compagnie de bourgeois, négociants, magistrats, officiers, qui pensait détenir les plus antiques sagesses. Notons aussi d'intéressants phénomènes qui touchent de près à la glossolalie : certaines déformations de mots hébreux ou grecs, des locutions inintelligibles comme celles qu'employait Saint-Martin, le « philosophe inconnu », à l'intérieur de la secte, relèvent moins de l'analyse linguistique que de la psychiatrie.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Nécrologie

A. von Harnack. L'illustre théologien et historien de l'Eglise qui vient de s'éteindre (le 10 juin 1930) sera plus longuement étudié ici dans son œuvre et dans son influence sur les études religieuses. Nous donnons seulement aujourd'hui les dates majeures de sa longue et féconde carrière. Adolf v. Harnack était né le 7 mai 1851 à Dorpat. Il était le fils de Théodosius Harnack (1817-89), professeur de théologie à Erlangen et Dorpat, auteur d'une *Théologie de Luther*. A. v. Harnack fut étudiant à Dorpat, Privat docent, puis professeur à Leipzig de 1874 à 1876, en 1879 professeur à Giessen, en 1886 à Marbourg, en 1888 à Berlin, et professeur honoraire depuis 1921. Membre de l'Académie des Sciences de Prusse depuis 1890, directeur général de 1905 à 1921 de la Staatsbibliothek, il était depuis 1910 président de la « Kaiser-Wilhelm Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften ». Ses travaux dont la bibliographie a été dressée en 1921 par M. Friedrich Smend, atteignent le chiffre de 1.500 et embrassent toute l'histoire de l'Eglise primitive, plusieurs traitant aussi des questions les plus actuelles de la vie religieuse et sociale. Les principaux sont : *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* (1881, 1907) ; *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (I, 1886, II 1887, III, 1889, 4e éd. 1909) ; *Grundriss der Dogmengeschichte* (1889 ; 6e éd. 1922) ; *Altchristliche Literaturgeschichte* (I. 1893), II 1897, III 1904) ; *Das Wesen des Christentums*, retentissante conférence faite à Berlin en 1910 et peut-être la plus répandue de ses œuvres (71.000 exemplaires, 15 traductions) ; *Geschichte der Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten* (1904, 4e éd. 1924) ; *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* (1921, 2e éd. 1924 ; au début de sa carrière il avait, consacré, en même temps qu'aux Pères apostoliques, une étude attentive aux influences marcionites dans le christianisme primitif). En 1927, il écrivait encore *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*. Mais les livres ne présentent qu'une partie de l'œuvre — et surtout de l'œuvre scientifique — d'A. v. Harnack : nombreuses sont les collections et revues

Digitized by Google

auxquelles il collabora généreusement, et parmi ses meilleurs titres de gloire il faut placer la collection des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* entreprise en 1882, avec O. von Gebhardt, et la revue critique *Theologische Literaturzeitung* en collaboration avec E. Schürer dès 1875. Au surplus, les publications plus spécialement théologiques de A. v. Harnack, comme *Die Christliche Welt* qu'il créa avec ses élèves dès son professorat à Leipzig, restent d'un puissant intérêt pour l'historien des dogmes par tout ce qu'elles contiennent d'aperçus à base historique.

Publications récentes

— Nous recevons les premiers numéros de la *Revue de Folklore français*, organe de la Société du Folklore français. Cette société se définit par son titre ; elle a été fondée il y a deux ans sous le patronage de sir James et de Lady Frazer et a tout de suite groupé un nombre considérable de savants, historiens, ethnographes, philologues, d'artistes et de curieux de traditions du passé de notre pays. La *Revue de Folklore français*, à laquelle nous souhaitons cordialement le vif succès qu'elle mérite, publiera tous les deux mois des mémoires, relevés folkloriques, notes, matériaux, questions, etc. Elle est dirigée par le président de la société, notre distingué collaborateur P. Saintyves, dont nos lecteurs connaissent bien les beaux travaux sur les documents légendaires et en particulier l'hagiographie. Ces premiers numéros de la jeune revue contiennent déjà, outre de précieuses contributions à l'histoire folklorique des provinces françaises, des études dont profitera l'histoire des religions : c'est ainsi que dans le n° 3, M. R. Maunier, le distingué professeur de sociologie à la Faculté de Droit de Paris étudie à propos du *Chien de Montargis* une forme curieuse de « jugement de Dieu ».

— M. G. H. Luquet a fait, à la *Société de Psychologie* (séance du 12 décembre 1929) une communication sur le *Rire dans les légendes océaniennes* (tir. à part du *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 15 mars-15 avril 1930) qui apporte beaucoup de choses — et en refuse moins que ne croit son auteur. Louons d'abord M. Luquet pour le matériel considérable de faits remarquablement exposés qu'il offre à toute étude scientifique qui portera sur le même sujet ; ce mérite reconnu, disons bien aussi que M. Luquet a celui fort grand encore de formuler des conclusions très nettes : « Nous avons trouvé comme source de rire dans les légendes océaniennes le chatouillement, le sentiment de l'inattendu, en particulier à l'occasion de déguisements et de grimaces, les plaisanteries, la moquerie, les « farces », ou « attrapes » plus ou moins pénibles pour leur victime, le spectacle d'une déconvenue. Même en y ajoutant le rire comme signal de présence, le rire d'accueil et le rire sexuel, il n'y a là aucune sorte de rire spéciale aux Océaniens et qui ne se rencontre également

Digitized by Google

chez nous ». M. Luquet ajoute ceci, qui est pour nous d'un intérêt primordial : « Il est vrai que, dans notre analyse, nous n'avons point tenu compte de la signification cérémonielle et religieuse du rire dans les sociétés primitives dont quelque chose doit s'être conservé dans les légendes. Dans certains des textes ci-dessus, le rire est associé aux déguisements et aux danses, qui sont des actes religieux. D'autre part, le rire a en lui-même un caractère rituel, il fait notamment partie des rites de passage, c'est-à-dire des cérémonies qui consacrent l'accession d'un individu à une classe nouvelle, autrement dit sa naissance à une nouvelle vie ; on s'explique par là que nous le rencontrions dans des mythes relatifs aux origines de l'humanité. Mais sans contester ce caractère religieux et plus généralement social du rire dans les sociétés primitives... » c'est encore à la psychologie qu'il faut selon nous demander en dernière analyse l'explication du rire. Tout d'abord en effet, dans le cas où des idées ou des pratiques religieuses et plus généralement des raisons sociales fournissent du rire une condition suffisante, cette condition n'est pas nécessaire, autrement dit le rire peut s'expliquer tout aussi bien par des raisons de psychologie purement individuelle... Le signataire de cette analyse, très aimablement mis en cause par M. Luquet au cours de son article, n'entend aucunement contester ce droit de la psychologie individuelle à rendre compte de tel ou tel rire, si mêlé qu'il apparaisse à des manifestations collectives. Pas davantage il ne refuse à M. Luquet le droit parfaitement scientifique de se demander si le rire individuel, « l'expérience personnelle du rire », n'a pas précédé le rire fonction sociale, et de se répondre par l'affirmative. Mais dans les légendes qu'il cite, il s'agit non pas d' « expériences personnelles » en leur première fleur, mais de thèmes déjà « socialisés » et il serait aisé de retrouver la trame rituelle sous plusieurs de ces récits, comme l'illustration d'enseignements théologiques est transparente sous les *exempla* de la chaire médiévale : un rite funéraire dans la légende de Mani essayant de pénétrer dans la déesse de la Mort (pp. 271-272), un rite de libération des eaux (p. 275), un rite de cession du feu (même page), etc. Nous ne nions pas le « rire de moquerie », mais ne peut-on admettre qu'il ait coexisté, dans la pratique primitive, avec un rire destiné à marquer des étapes dans l'accession au « sacré », soit en tant que manifestation bruyante analogue aux chants, cris d'exultation etc., qui accompagnent certains actes rituels, soit en tant que symbole d'une délivrance, de la détente qui suit le passage d'une classe religieuse (ou profane) à une autre ?...

— Notre collaborateur M. Ad. Lods a présenté au Congrès des Sciences historiques tenu à Alger en avril 1930 un très important mémoire sur *la divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'Ancien Israël*, mémoire que *la Revue d'histoire et de philosophie religieuses* publie sous une forme plus développée dans

Digitized by Google

son numéro de mai-juin 1930. Le savant hébraïsant montre que, soit à l'imitation des souverains des grand sempires voisins, soit par fait d'une survivance de croyances courantes chez les non-civilisés, les Cananéens paraissent avoir reconnu à leurs rois des pouvoirs d'ordre surnaturel et divin. Lorsque les tribus hébraïques établies en Canaan se virent dans la nécessité de créer des dynasties régionales (Gédeon-Jephté), puis une monarchie nationale, leurs rois reçoivent un caractère sacré et des pouvoirs surhumains analogues à ceux des princes cananéens. Le roi (tout au moins aux yeux du populaire, semble-t-il) est, comme les hommes-dieux des primitifs, en mesure d'agir sur la pluie et sur le soleil ; peut-être quelques souverains en Israël allaient-ils jusqu'à accepter le titre de « dieux » ; en tout cas, ils avaient très effectivement les prérogatives et pouvaient accomplir les fonctions du prêtre. Cette « idéologie monarchique, entourant l'institution royale d'un nimbe religieux et faisant du souverain un être sacré appartenant plus ou moins à la sphère divine », les représentants du grand mouvement prophétique l'ont combattue avec une énergie croissante, à mesure qu'ils se faisaient une idée plus haute de la majesté, de la grandeur écrasante et de la justice souveraine de Yahvé »... Des faits qu'il réunit et commente, M. Ad. Lods conclut que « l'idée d'un abîme infranchissable, d'une distinction tranchée et absolue entre le monde divin et le monde humain n'est pas, comme on l'a dit souvent, un trait spécifique et fondamental de la mentalité sémitique ; les Sémites ont longtemps admis, comme les primitifs des autres races, l'existence d'hommes divins... » Même après le triomphe du monothéisme, fruit de la pensée des prophètes d'Israël », il est resté des survivances de l'antique conception de l'homme-dieu : dans les croyances populaires (le *fadjir* ou le *marabout* des bédouins et fellahs musulmans ; le *saddiq* des hassidistes juifs), et aussi dans des doctrines reconnues par la religion officielle : « la croyance au caractère surnaturel de la personne du roi est une des racines de l'espérance messianique » ; elle est perceptible notamment dans une école eschatologique où l'on mettait l'accent sur les traits surnaturels de la figure du roi humain de l'avenir, sur sa communion particulière avec la divinité (ainsi Es. 9, 5, 6, les Paraboles d'Hénoch ou le Testament de Lévi, ch. XVIII).

— Notre collaborateur M. Victor Larock a publié dans *la Revue belge de Philologie et d'histoire*, t. IX, n° 2, 1930, pp. 377-406 un article sur *les premières conceptions psychologiques des Grecs*. Il y étudie d'après les poèmes homériques « comment, au début de la civilisation grecque, l'homme s'est représenté son propre personnage, comment il s'est expliqué à lui-même ses émotions, ses sentiments et ses idées ». Pour cette recherche singulièrement délicate — M. L. ne se dissimule pas que les poèmes homériques renferment des éléments psychologiques de provenances et d'âges très différents — il

Digitized by Google

emploie une double méthode, comparative et philologique : philologiquement M. L. définit les termes μενος, θυμός, ἦτορ, κῆρ, καρδίη, φρένες, νόος ; comparativement il établit les rapports, analogies ou différences, qui existent entre la notion de forces psychiques chez les primitifs et dans la pensée homérique. Chez Homère, nous voyons les éléments de la psychologie classique « se dégager des survivances des conceptions mystiques primitives » ; « il se forme une notion de la liberté humaine et d'une âme immatérielle unique » pour les primitifs « les forces psychiques étaient à la fois organe et esprit ; avec Homère la notion d'organe se précise, se fait plus concrète, la notion d'esprit devient plus pure, elle devient abstraite ». — Les *Serta Leodiensia* publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége à l'occasion du Centenaire de l'indépendance de la Belgique (Liége 1930, imp. Vaillant), M. Larock donne un très intéressant article sur *Socrate et Gandhi*. On sait que celui-ci s'est parfois réclamé de Socrate. D'un examen pénétrant de la doctrine de Gandhi et de la résistance passive, il conclut que les ressemblances du réformateur hindou et le Socrate du *Criton* sont toutes surperficielles. La doctrine socratique s'établit dans un plan purement rationnel tandis que l'autre est d'inspiration religieuse, part d'un postulat mystique. La désobéissance de Gandhi est en contradiction criante avec la Prosopopée des lois. Enfin différence profonde dans le ton, ton de la parole et, dirions-nous, ton de l'âme : chez Socrate « on sent toujours l'ironie toute proche, une ironie qui trahit l'indignation par la façon dont elle la dissimule ». Chez Gandhi aucune ironie ; pour cet homme qui sent, qui croit, tout est tragédie. Il veut conquérir par ses souffrances ceux qui l'arrêtent et le jugent ; Socrate les persifle, les accuse, leur prédit un châtiment plus dur que le sien. Rien mieux que cette différence d'attitude ne donne « une idée de la distance, insoupçonnée peut-être de Gandhi, qui séparera toujours le fondateur du rationalisme grec d'un disciple hindou du Bhagavad Gîtâ et de l'Evangile ».

— Malgré un certain nombre de rapprochements aventureux et quelque confusion dans l'exposé des résultats de son travail, M. J. Evola nous donne dans *Bilychnis* (mars 1930), un article sur *la Doctrine de la Palingénésie dans l'hermétisme médiéval* qui, utilisé avec la « discrétion » requise en ces matières, pourra suggérer de fructueuses recherches. M. E. donne de la « chimie mythologique » un aperçu et un essai d'explication qui la rattache plausiblement à une tradition allégoriste d'origine gnostique et plotinienne.

— A la Section de Folklore de l'Institut international d'anthropologie, notre collaborateur M. P. Saintyves a présenté une importante étude sur les *amulettes et talismans* et leur valeur magique (*Revue anthropologique*, avril-juin 1930, tir. à part). M. S. apporte un grand

Digitized by Google

nombre de faits anciens et récents et tire de leur analyse les conclusions suivantes : « L'image que représente l'amulette évoque chez l'homme d'autres images, en même temps que des états affectifs. C'est parce que cette cette amulette s'accorde avec ses sentiments, ses goûts, ses passions, qu'elle devient indispensable à l'individu superstitieux, qui ne peut plus agir sans elle. Tantôt l'amulette renforce les manifestations des instincts, tantôt elle les protège, quelquefois elle devient agressive et retourne contre l'adversaire l'agression qu'il tente. C'est le cas des amulettes contre le mauvais œil ». Ainsi envisagés, talismans et amulettes apparaissent comme des accessoires mystiques de la vie individuelle et sociale. Leur origine est presqu'aussi ancienne que celle des premières collectivités. Des savants et des écrivains épris de progrès ont voulu les considérer comme des souvenirs d'un autre âge. Mais l'amulette s'est emparée du progrès et a su utiliser les nouveaux mystères. ceux de la science. « Elle a démontré ainsi qu'elle correspondait à un besoin de l'homme, qui, aujourd'hui comme au temps chanté par Lucrèce, façonne des dieux pour se protéger contre la crainte éternelle. »

— Mme G. Moyse publie un mémoire d'Abraham Furtado sur *l'état des Juifs en France jusqu'à la Révolution* (Librairie Durlacher, Paris, 1930). Il se rattache sans aucun doute aux travaux du Sanhédrin de 1807 où Abraham Furtado joua un rôle si actif. Retrouvé dans des papiers de famille de ses descendants directs, il ne porte pas de date. Comme le pense Mme G. M., beaucoup d'éléments réunis par A. Furtado avaient été présentés par lui à la commission réunie en 1788 par Malesherbes. Nous ne saurions ici esquisser une critique de l'érudition d'A. Furtado : l'intérêt de ce document est dans l'état d'esprit de son auteur. A cet égard la section troisième : *effets que les lois concernant les Juifs ont dû produire sur leur caractère moral et leurs occupations* est d'un ton qui ne dut pas manquer de plaire à Grégoire s'il eut connaissance de ce document. Il est regrettable que l'on n'ait pu retrouver dans les papiers d'A. Furtado la quatrième section annoncée dans son préambule, celle qui devait indiquer les « voies et moyens d'amélioration », voies et moyens qui devaient être discutés par l'auteur « ainsi que les obstacles que le gouvernement aura à surmonter pour faire prévaloir des réformes utiles ».

— Dans une note de la première édition du *Speculum perfectionis* (1898), Paul Sabatier avait déjà annoncé une nouvelle édition, refondue, en quelque sorte « repensée », de la *Vie de saint François*. Il n'en a malheureusement laissé que les éléments classés dans les nombreux dossiers préparés en vue de son élaboration. Mais M. Arnold Goffin, l'érudit franciscanisant, annonce dans la *Revue d'histoire franciscaine* (janvier-juin 1930, pp. 129-132) que grâce aux soins pieux de Mme Paul Sabatier et aux siens propres, « ces pages, issues de la

Digitized by Google

méditation assidue de Sabatier autour de saint François », formeront un recueil qui paraîtra incessamment, chez l'éditeur Fischbacher, à Paris. « Nous avons dû faire un choix dans la matière trop abondante, dit M. A. Goffin, mais sans rien laisser de ce qui était de nature à suppléer, dans la mesure du possible, à la privation de l'œuvre décisive que l'illustre maître nous aurait donnée. Le volume sera subdivisé en quatre parties : la première, constituée par divers projets d'introduction définissant les caractères de la nouvelle *vie* et sa composition ; la seconde, par des études sur les sources, notamment Thomas de Celano et le *Speculum perfectionis*. La troisième contiendra les notes relatives à la personnalité du Petit Pauvre, caractéristiques de son génie, évolution et détermination de sa pensée, à son milieu, à sainte Claire, à frère Léon, à frère Elie, à Grégoire IX, etc. Dans la quatrième et la cinquième on trouvera le texte des leçons professées par P. Sabatier en 1924-25, à l'Université de Strasbourg, et, rangées dans l'ordre chronologique, des notes extraites des dossiers de l'auteur, qui ont trait, les leçons à la jeunesse du saint, les notes aux événements principaux de sa carrière apostolique, jusqu'à sa mort. » A peu près en même temps que ce recueil, paraîtra chez Fischbacher, sous la direction de Mme veuve Paul Sabatier, une édition définitive de la *Vie de saint François*. Elle reproduira l'édition dite « de guerre » (1918), que déjà l'auteur avait amendée et complétée lui-même, notamment en ce qui touche l'indulgence de la Portioncule ».

P. A.

Correspondance

Un message sur papier timbré nous parvient au moment où ce numéro va sortir des presses. Par ministère d'huissier, M. l'abbé Jean Rivière nous somme de publier la lettre suivante :

« A Monsieur F. Launay, gérant de *la Revue de l'Histoire des Religions*, 28, rue Bonaparte, à Paris.

« Monsieur le Gérant,

« Il vous a paru bon d'ouvrir vos colonnes à un prêtre connu de tous pour y attaquer sous divers noms de guerre la doctrine de son Église. Ce qui ne vous empêche pas de m'imputer le grief de « violence » (t. XCIX, p. 128 et 336) pour avoir critiqué l'un de ces pseudonymes sur le ton qui convenait. A ce propos, malgré l'évidence du contraire, confirmée depuis par l'aveu public de l'auteur vrai, vous avez cru devoir garantir l'existence d'un « M. H. Gallerand » parmi vos collaborateurs.

« Jusqu'à ce que vous ayez pris la peine de montrer comment ces faits s'accordent avec la méthode scientifique à laquelle il vous plaît de me renvoyer, je me tiens pour absous de tous les méfaits que vous avez bien voulu inscrire à mon passif.

« Recevez, Monsieur le Gérant, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

Jean Rivière, *professeur à la Faculté*
6, place Arnold, à Strasbourg.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CENT UNIÈME

PAGES

Fr. MACLER : *Anania Mokatsi, écrivain arménien du V^e siècle*.. 5
Ch. VIROLLEAUD : *La montagne des cèdres dans les traditions de l'ancien Orient* 16
V. LAROCK : *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures* 27, 105
Ch. VIROLLEAUD : *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*..... 206
H. DE GENOUILLAC : *Nouveaux princes et cités nouvelles de Sumer* 220
Ch. PICARD : *Chronique de la religion grecque. — Sur quelques cultes primitifs de Délos* 227

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Barnikol (E) : Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus *(Ch. Guignebert)* 259
Cormolly (R.-H.) : Didascalia Apostolorum *(Ch. Guignebert)*. 77
Dufourcq (A.) Histoire ancienne de l'Eglise. III *(Ch. Guignebert)* 260
Évangiles (Les) trad. Lamennais *(Ed. Montet)*..... 68
Godbey (J.) : The lost tribes *(Ed. Montet)* 257
Humbert (P.) : Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël *(Ad. Lods)*..... 69
Koyré (A.) : La philosophie de Jacob Bœhme *(P. Alphandéry)* 266
Landry (B) : L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle *(P. Alphandéry)*..... 83
Lebègue (R.) : Le mystère des Actes des Apôtres *(P. Alphandéry)* 261
Lebègue (R.) : La Tragédie religieuse en France *(P. Alphandéry)* 266
Lepin (M.) : Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité *(Ch. Guignebert)* 76
Nouveau Testament (Le) trad. M. Goguel et H. Monnier *(Ed. Montet)* 68
Schmidt (C) : Studien zu den Pseudo-Clementinen *(A. Siouville)* 79
Williams (J. J.) : Hebrewisms of West Africa *(E. Montet)*.. 255

Digitized by Google

II. — Notices bibliographiques

PAGES

Aicher (G) : Hebräische Wortspiele im Matthaeus *(M. Guisburger)* 89
Bibliographie bouddhique. Deuxième série. Documents, t. III *(J. Bacot)* 271
Bruno (A) : Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung *(M. Ginsburger)* 88
Budde (K.) : Jesajás Erleben *(M. Ginsburger)* 88
Dalman (G.) : Les itinéraires de Jésus *(Ch. Guignebert)* .. 90
Faurey (J.) : L'Edit de Nantes et la question de la tolérance *(A. Alba)* 91
Heilige Schrift des Alten Testaments (Die) *(M. Ginsburger)*. 274
Jacob (B.) : Auge um Auge *(M. Ginsburger)* 272
Koyré (A) : La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle *(P. Alphandéry)* 91
Leclercq (Dom H.) : L'ordre bénédictin *(P. Alphandéry)*..... 277
Loisy (A.) : Les Mystères païens et le mystère chrétien *(Ch. Guignebert)* 90
Passarge (S.) : Das Judentum als landschafts Kundlich ethnologisches Problem *(M. Ginsburger)* 272
Paul (A.) : L'unité chrétienne *(P. Alphandéry)* 276
Pomponazzi (P.) : Les enchantements *(P. Alphandéry)*..... 278
Storr (R.) : Die Frömmig keit im Alten Testament *(M. Guisburger)* 275
Torczyner (H.) : Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels *(M. Ginsburger)* 89
Volz (P.) : Der Prophet Jeremia *(M. Ginsburger)*..... 88
Vulliaud (P.) : Les Rose-Croix lyonnais *(P. Alphandéry)* .. 279
Zam Bholiva : Asia mysteriosa *(P. Alphandéry)*..... 275

Chroniques, par *MM. René Dussaud* et *Paul Alphandéry*

Nécrologie : A. von Harnack, p. 281.
Généralités : Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. III, p. 93 ; Th. Zielinski, L'homme antique et l'homme moderne, p. 95.
Religions de la Perse et de l'Iran : Benveniste, Un rite zervanite chez Plutarque, p. 96.
Religion grecque : M. Zielinski, L'historiographie grecque et celle des Juifs, p. 94 ; A. Lévi, Les idées religieuses d'Euripide, p. 95 ; Benveniste, Un rite zervanite chez Plutarque, p. 96 ; Larock, Premières conceptions psychologiques des Grecs, p. 284 ; Larock, Socrate et Gandhi, p. 285.
Religion romaine : M. Rostovtzeff, L'Empereur Tibère et le culte impérial, p. 96.

Digitized by Google

Judaïsme : Th. Zielinski, L'historiographie grecque et celle des Juifs, p. 94 ; Ad. Lods, La divinisation du roi, p. 283 ; G. Moyse, Abraham Furtado, p. 286.

Christianisme primitif : J. Carcopino, L'invocation de Timgad au Christ médecin, p. 97 ; G. Lugli, Un sarcophage à reproductions gnostiques, p. 97 ; V. Ussani, Un texte inédit d'Hégesippe, p. 98.

Christianisme du Moyen âge : B. Landry, L'originalité de Guillaume d'Auvergne, p. 98 ; Evola, La palingenésie dans l'hermétisme médiéval, p. 285 ; A. Goffin, Inédits de Paul Sabatier, p. 286.

Primitifs et Folklore : Revue du Folklore français, p. 282 ; G.-H. Luquet, Le rire dans les légendes océaniennes, p. 282 ; P. Saintyves, Amulettes et talismans, p. 285.

Le Gérant : F. LAUNAY.

Digitized by Google

Imprimerie des *Presses Universitaires de France*. Paris-Vendôme

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per t.99-102

Revue de l'histoire des religions.

3 1951 001 360 398 T

Digitized by Google